Ph.u. 347-3

<36616163320011

S

<36616163320011

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. lit. 347

Philos. Lexica. pag. 63.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

III. BAND. I. ABTHEIL.

Phil. 809. a.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

Bayerische Staatsbibliothek München

DRITTER BAND,

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

III. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Gewiſsheit,

certitudo, certitude. Die objective Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens, ſ. Fürwahrhalten, 1. Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens beſtehet darin, daſs bei demſelben kein Zweifel mehr ſtatt findet. Dieſe Zulänglichkeit iſt objectiv, wenn der völlig hinreichende Grund des Fürwahrhaltens im Object oder Gegenſtande liegt, und folglich das Fürwahrhalten für Jedermann zulänglich ſeyn muſs (C. 850.).

2. Die Gewiſsheit iſt, den Gründen nach, worauf ſie beruhet, entweder logiſch oder moraliſch. Sie iſt logiſch, wenn ſie auf Erkenntnifsgründen beruhet. Dann bewirken dieſe Gründe, ſobald ſie nur verſtanden werden, auch ein ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten, d. i. Ueberzeugung in dem, welchem ſie mitgetheilt werden. Ueberzeugung aber mit Gewiſsheit verknüpft iſt das Wiſſen. Die Gewiſsheit iſt hingegen moraliſch, wenn ſie auf der moraliſchen Geſinnung beruhet. Dann iſt zwar der Grund des Fürwahrhaltens immer noch etwas objectives, nehmlich das Object oder der Gegenſtand der praktiſchen Vernunft (das Gute als Zweck des Willens), in ſo ferne derſelbe durch die ſittlichen Grundſätze beſtimmt wird; allein der Grund des Fürwahrhaltens iſt doch in ſo fern

etwas ſubjectives, als dieſe Grundſätze der Sittlichkeit nicht Jedermanns Willen wirklich beſtimmen, und der Gegenſtand der praktiſchen Vernunft, das Gute, nicht wirklich Jedermanns Zweck iſt. Daher iſt das Fürwahrhalten hier nur unter einer Bedingung objectiv zulänglich, nehmlich unter der Vorausſetzung einer moraliſchen Geſinnung. Es iſt aber, wenn man dieſe Bedingung wegläſst, für objectiv unzureichend zu halten. Denn ich kann die Ueberzeugung nicht hervorbringen, weil es an Erkenntniſsgründen fehlt, und hier folglich nicht die Einſicht in die Gründe, ſondern die ſittlich gute Geſinnung, ein Fürwahrhalten wirkt, das für das ſittlich gute Subject zureichend iſt und für daſſelbe keinen Zweifel übrig läſst. Allein da dieſes Fürwahrhalten nicht ohne alle Bedingung objectiv zureichend iſt, ſo iſt es eigentlich kein Wiſſen, ſondern ein zweifelsfreier, nie wankender Glaube. Da ſich z. B. der Glaube an das Daſeyn Gottes darauf gründet, daſs ich einen Zuſammenhang zwiſchen meinen moraliſchen Zwecken mit meinen Naturzwecken vorauszuſetzen genöthigt bin *), wenn ich die Handlungen, welche die Grundſätze der Sittlichkeit (die ich zu meinen Handlungsregeln machen ſoll) mir vorſchreiben, zugleich zu meinen Zwecken mache; ſo kann ich nicht ſagen, ich weiſs, daſs ein Gott iſt, denn alsdann müſste ich Erkenntniſsgründe für das Daſeyn Gottes haben, aus welchen ſich Jeder-

*) Nur meine moraliſchen Zwecke zu erreichen hängt von meinem Willen ab, die Erreichung meiner Naturzwecke, z. B. mein Leben zu erhalten u. ſ. w. aber nicht. Wenn ich nun nach der Erreichung meiner moraliſchen Zwecke trachte, ſo muſs ich nothwendig vorausſetzen, daſs auf dieſem Wege auch die Erreichung meiner Naturzwecke nicht gänzlich und auf immer verfehlt werde, das iſt, daſs die Erreichung derſelben und ihres Endzwecks von einem moraliſch guten Weſen abhänge, oder daſs ein Welturheber vorhanden ſei, der die Befolgung des Sittengeſetzes will, und daſs in demſelben ſein Wille enthalten ſei.

mann vom Daſeyn Gottes überzeugen müſste, ſobald er ſie nur verſtände; ich muſs auch nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt; denn alsdann müſste Jedermann moraliſch geſinnet ſeyn, weil das die Bedingung der Gültigkeit dieſer Behauptung (daſs ein Gott ſei) iſt; ſondern, ich bin moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt. Das heiſst: der Glaube an einen Gott iſt in meine moraliſche Geſinnung ſo verwebt, daſs, ſo wenig ich Gefahr laufe, letztere einzubüſsen, eben ſo wenig beſorge ich, daſs mir der erſtere jemals entriſſen werden könne (C. 856. f. M. I. 997.)

3. Die Gewiſsheit iſt, dem Erkenntniſsvermögen nach, durch welches der Gegenſtand der Erkenntniſs vorgeſtellt wird, entweder die durch die Sinnlichkeit oder die durch den Verſtand, d. h. ſie iſt entweder anſchauend (intuitiv) oder discurſiv (durch Begriffe). Beide Arten können wieder der Modalität nach entweder apodiktiſch oder empiriſch ſeyn. Die Gewiſsheit iſt apodiktiſch, wenn die Erkenntniſs *a priori*, und folglich das Gegentheil derſelben gar nicht möglich iſt; ſie iſt empiriſch, wenn die Erkenntniſs *a poſteriori* oder auf Erfahrung gegründet iſt. Die intuitive Gewiſsheit gründet ſich auf Conſtruction der Begriffe *a priori* (ſ. Conſtruction). Dann iſt der Gegenſtand durch reine Anſchauung gegeben, und die Gewiſsheit, die dann apodiktiſch iſt, heiſst in dieſem Fall Evidenz. Die discurſive Gewiſsheit gründet ſich auf Begriffe, und kann, wenn dieſe Begriffe und die Verknüpfung (Syntheſis) derſelben *a priori* iſt, eben ſo wohl apodiktiſch ſeyn als die intuitive; allein es bleibt in unſerm Bewuſstſeyn immer ein geheimes Miſstrauen gegen die Realität unſerer Begriffe und Urtheile (ob ſie nehmlich wohl wirklich die Sache vorſtellen, wie ſie iſt, und nicht Hirngeſpinſte ſind) übrig (C. 762.).

4. Kant hat eine Abhandlung über die Evi-

denz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geſchrieben, die bei der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin das Acceſſit erhielt, und mit Moſes Mendelsſohns Abhandlung, Berlin, 1764. 4. zugleich erſchien. Ich will hier kürzlich vortragen, wie Kant damals über Gewiſsheit dachte, und darüber einige Bemerkungen machen (S. II, 479. ff.).

Einleitung. „In dieſer Abhandlung, ſagt Kant, ſoll der Metaphyſik ihr wahrer Grad der Gewiſsheit, ſammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, gewieſen werden.“ Eigentlich hat die Gewiſsheit keine Grade, ſondern nur die Wahrſcheinlichkeit. Kant redet aber von dem Bewuſstſeyn dieſer Gewiſsheit, und dieſes muſs jederzeit einen Grad haben, wodurch aber etwas nicht gewiſſer oder weniger gewiſs wird. So iſt der für uns höchſte Grad des Bewuſstſeyns der Gewiſsheit derjenige, der durch die Anſchauung *a priori* in der Geometrie entſpringt, weil wir uns bei derſelben gar keines Miſstrauens gegen die Realität unſerer Begriffe bewuſst ſind. Eine ſolche Gewiſsheit nennen wir Evidenz.

I. Betrachtung. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewiſsheit im mathematiſchen Erkenntniſſe zu gelangen, mit der im philoſophiſchen. Kant ſetzt in dieſer Betrachtung folgende vier Sätze auseinander.

§. 1. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen ſynthetiſch, die Philoſophie (zu ihren Erklärungen oder Expoſitionen) analytiſch, ſ. Begriff, 11 — 13.

§. 2. Die Mathematik betrachtet in ihren Auflöſungen, Beweiſen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto* (im Einzelnen oder Individuo), die Weltweisheit (Philoſophie) das Allgemeine durch die Zeichen *in abſtracto* (im

Allgemeinen oder in Begriffen), f. Demonftration, 4. 5.

§. 3. In der Mathematik find nur wenig unauflösliche Begriffe und unermefsliche Sätze, in der Philofophie aber unzählige, f. Mathematik und Philofophie.

§. 4. Das Object der Mathematik ift leicht und einfach, das der Philofophie aber fchwer und verwickelt, f. Mathematik und Philofophie.

II. Betrachtung. Die einzige Methode zur höchftmöglichen Gewifsheit in der Metaphyfik zu gelangen, f. Expofition, 21. In der Philofophie und namentlich in der Metaphyfik kann man oft fehr viel von einem Gegenftande deutlich und mit Gewifsheit erkennen, auch fichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition deffelben befitzt, auch felbft dann, wenn man es gar nicht unternimmt, fie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nehmlich verfchiedene Prädicate unmittelbar gewifs feyn, ob ich gleich davon noch nicht genug kenne, um den ausführlich beftimmten Begriff, d. i. die Definition, zu geben. Wenn man gleich niemals erklärte, was eine Begierde fei, fo würde man doch mit Gewifsheit fagen können, dafs eine jede Begierde eine Vorftellung des Begehrten vorausfetze, dafs diefe Vorftellung eine Vorherfehung des Künftigen fei, dafs mit ihr das Gefühl der Luft verbunden fei, u. f. w. So lange auf diefe Art ohne Definition dasjenige, was man fucht, aus einigen unmittelbar gewiffen Merkmalen kann gefolgert werden, ift es unnöthig, eine Unternehmung, die fo fchlüpfrig ift (als eine philofophifche Erklärung) zu wagen. Dazu kömmt nun noch, dafs in der Philofophie die Worte, als Zeichen der Begriffe, eine fo unfichere und verfchiedene Bedeutung haben. Aus allem diefem fliefsen folgende Re-

geln derjenigen Methode, nach welcher die höchſt-mögliche metaphyſiſche Gewiſsheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich.

1. Regel. Man ſuche in ſeinem Gegenſtande zuerſt dasjenige mit Sorgfalt auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewiſs iſt, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und ſuche hauptſächlich nur wahre und ganz gewiſſe Urtheile von dem Gegenſtande zu erwerben, auch ohne noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, ſondern erſt dann, wenn ſie ſich aus den augenſcheinlichſten Urtheilen deutlich darbietet, einräumen muſs.

2. Regel. Man zeichne die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenſtande, in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewiſsheit antrifft, beſonders auf, und nachdem man gewiſs iſt, daſs das eine in dem andern nicht enthalten ſei, ſo ſchikke man ſie, wie die Axiomen in der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voran.

Die ächte Methode in der Metaphyſik iſt mit Newtons Methode in der Naturwiſſenſchaft einerlei. Suchet, heiſst ſie, durch ſichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewuſstſeyn, diejenigen Merkmale auf, die gewiſs im Begriffe von irgend einer Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich nicht das ganze Weſen der Sache kennt, ſo könnet ihr euch doch dieſer Merkmale ſicher bedienen, um vieles daraus herzuleiten. Als Kant dies ſchrieb, war er noch Dogmatiker. Und ſo verunglückte ihm das Beiſpiel, das er zu dieſer einzig ſichern Methode der Metaphyſik an der Erkenntniſs der Natur der Cörper gab. „Allein, heiſst es, es iſt nicht einmal nöthig, die Cörper Subſtanzen zu nennen, genug, daſs hieraus mit gröſseſter Gewiſsheit gefolgert werden kann, ein Cörper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſchein-

liche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig iſt." Dieſe dogmatiſtiſche Behauptung wird jetzt durch Kants kritiſche Unterſuchungen gänzlich widerlegt, ſ. Antinomie 4, A, b. und Einfache. Übrigens hat Kant darin recht, daſs ſeine Behauptung auf unwiderſprechlichen Gründen beruhet, wenn man ihm zugiebt, daſs die Naturdinge Dinge an ſich ſind; aber eben ſo gegründet iſt dann auch die entgegenſtehende Behauptung; folglich entſtehet dann ein Widerſtreit in den Behauptungen der Vernunft. — Kant fährt nun fort zu zeigen, daſs der Raum nicht aus einfachen Theilen beſtehe, und daſs die Undurchdringlichkeit der Materie eine Kraft ſei, welches richtig iſt. „Ich frage aber ferner, ſagt er, ob denn die erſten Elemente (der Materie) darum nicht ausgedehnt ſind, weil ein jegliches im Cörper einen Raum erfüllet? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiſs iſt: nehmlich das iſt ausgedehnt, was für ſich (*abſolute*) geſetzt einen Raum erfüllt, ſo wie ein jeder einzelner Cörper, wenn ich gleich mir vorſtelle, daſs ſonſt auſser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde." Auch die Richtigkeit dieſer Erklärung kann ich nicht zugeben, da ſie auf dem bloſsen Denken der Materie, und nicht etwa auf einem nothwendigen Geſetze der Conſtruction derſelben beruhet, noch weniger aber auf einer Erfahrung. Und eben ſo unrichtig iſt die Folgerung, daſs das Einfache im Raume ſeyn könne, ohne ihn zu erfüllen, ſ. Cörper, 5.

Nachdem Kant, ohne es damals zu wiſſen, durch ſein eigenes Beiſpiel ein Exempel von der Seichtigkeit der Beweiſe der dogmatiſtiſchen Metaphyſik gegeben hatte, ſo ſtellte er nun ein Exempel davon aus den Beweiſen anderer Metaphyſiker auf. Die meiſten Newtonianer, ſagt er, gehen noch weiter als Newton, und behaupten, daſs ſich die Cörper auch in der Entfernung unmittelbar anziehen. Ich laſſe, fährt er fort, die Richtigkeit dieſes Satzes, der gewiſs viel Grund für ſich hat, dahin geſtellet ſeyn.

Und nun behauptet er, die Metaphyſik habe ihn noch nicht widerlegt. Zuerſt ſind Cörper von einander entfernt, wenn ſie einander nicht berühren. Ich finde nun, ſagt Kant, daſs der Begriff der Berührung urſprünglich aus dem Gefühl entſpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen es nur vermuthe, daſs eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermeinten Widerſtande der Impenetrabilität es allererſt gewiſs weiſs. Ein Cörper wirkt in einen entfernten unmittelbar, heiſst folglich, er wirkt in ihn, aber nicht vermittelſt der Undurchdringlichkeit. Man wird aber ſchwerlich jemals beweiſen können, daſs ein Cörper gar nicht anders, als durch Undurchdringlichkeit wirken könne.

Es erhellet nun aus dem angeführten Beiſpiele: daſs man viel von einem Gegenſtande mit Gewiſsheit, ſowohl in der Metaphyſik, als in andern Wiſſenſchaften ſagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Und ſo muſs man in der Metaphyſik verfahren. Nur die Geometer können durchs Zuſammenſetzen Begriffe erwerben, die Metaphyſiker allein durchs Auflöſen. Sobald die Philoſophen den natürlichen Weg der geſunden Vernunft einſchlagen werden, zuerſt dasjenige, was ſie gewiſs von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenſtandes (z. B. dem Raume oder der Zeit) wiſſen, aufzuſuchen, ohne noch einigen Anſpruch auf die Erklärungen zu machen, wenn ſie nur aus dieſen ſichern Datis ſchlieſsen, wenn ſie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff ſelbſt, ungeachtet ſein Zeichen (das Wort für ihn) einerlei iſt, nicht hier verändert ſei; ſo werden ſie vielleicht nicht ſo viel Einſichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die ſie darlegen, werden von einem ſichern Werthe ſeyn.

6. III. Betrachtung. Von der Natur der metaphyſiſchen Gewiſsheit.

§. 1. Die philoſophiſche Gewiſsheit

iſt überhaupt von anderer Natur als die mathematiſche. Man iſt gewiſs, in ſo ferne man erkennt daſs es unmöglich ſei, daſs eine Erkenntniſs falſch ſei. Der Grad dieſer Gewiſsheit (d. i. was es zur Gewiſsheit macht), wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende (Zulängliche) in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; wenn er aber ſubjective betrachtet wird, ſo iſt er in ſo ferne gröſser, als die Erkenntniſs dieſer Nothwendigkeit mehr Anſchauung hat. In beider Betrachtung iſt die mathematiſche Gewiſsheit von anderer Art als die philoſophiſche. Man irret, wenn man urtheilt, daſs dasjenige nicht ſei, weſſen man ſich in einem Dinge nicht bewuſst iſt. Nun gelanget

1. die Mathematik zu ihren Begriffen ſynthetiſch, und kann ſicher ſagen, was ſie in ihrem Object durch die Definition nicht hat vorſtellen wollen, das iſt darin auch nicht enthalten; der Metaphyſik iſt aber der Begriff des zu Erklärenden gegeben, und die Definition wird falſch, wenn man ein oder das andere Merkmal nicht bemerkt.

2. betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweiſen ihre allgemeine Erkenntniſs unter den Zeichen *in concreto*, die Philoſophie aber neben den Zeichen noch immer *in abſtracto*. Dieſes macht einen nahmhaften Unterſchied aus in der Art beider, zur Gewiſsheit zu gelangen. Auſser dem iſt auch die Anſchauung in der Mathematik gröſser als in der Philoſophie (oder vielmehr fehlt es der letztern gänzlich an der Anſchauung). In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, iſt daher die Evidenz noch gröſser, obgleich in der Buchſtabenrechnung die Evidenz eben ſo zuverläſsig iſt.

§. 2. Die Metaphyſik iſt einer Ge-

wiſsheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewiſsheit in der Metaphyſik iſt von eben derſelben Art, wie in jedem andern philoſophiſchen Erkenntniſs, wie dieſe denn auch nur gewiſs ſeyn kann, in ſo fern ſie den allgemeinen Gründen, die die erſtere liefert, gemäſs iſt. Es iſt aus Erfahrung bekannt, daſs wir durch Vernunftgründe, auch auſſer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewiſs werden können; mit der Metaphyſik kann es nicht anders bewandt ſeyn. Eine groſse Menge Irrthümer entſpringen daraus, weil man urtheilt, ehe man noch das zum Urtheil Erforderliche weiſs. Ihr wiſst einige Prädicate von einem Dinge gewiſs. Nun wollt ihr durchaus eine Definition haben; gleichwohl ſeid ihr nicht ſicher, daſs ihr alles wiſst, was dazu gehört. Daher iſt es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiſſe und deutliche Erkenntniſſe aufſucht, ohne gleichwohl ſich die Definition ſo leicht anzumaſsen.

§. 3. Die Gewiſsheit der erſten Grundwahrheiten in der Metaphyſik iſt von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniſs auſser der Metaphyſik.

„In unſern Tagen (1763), ſagt Kant, hat die Philoſophie des Herrn Cruſius vermeinet, dem metaphyſiſchen Erkenntniſſe eine ganz andere Geſtalt zu geben, dadurch, daſs er dem Satze des Widerſpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberſte Grundſatz alles Erkenntniſſes zu ſeyn, daſs er viele andere unmittelbar gewiſſe und unerweisliche Grundſätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur ihres Verſtandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr," ſ. Cruſius. Kant will nun den Grad der möglichen Gewiſsheit

der Metaphyſik dadurch zeigen, daſs er die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, ingleichen den wahren Gehalt der Methode des Cruſius unterſucht. „Was die oberſte Regel aller Gewiſsheit, die Cruſius aller Erkenntniſs, und alſo auch der metaphyſiſchen, vorzuſetzen gedenkt, anlangt, ſagt Kant, nehmlich: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einem Erkenntniſſe werden könne.“ Aber nun irret Kant noch mit den Dogmatikern ſeiner Zeit, indem er behauptet, daſs es in der Metaphyſik und Geometrie einerlei formale und materiale Gründe der Gewiſsheit gebe, und indem er ſich noch vorſtellt, daſs das Formale ihrer Urtheile (auch der Materie nach) nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs geſchehe, und daſs die unerweislichen Sätze, die beiden Wiſſenſchaften an der Spitze ſtehen, ſolche ſind, die unmittelbar unter einem jener oberſten (bloſs logiſchen, aber weder geometriſchen noch metaphyſiſchen) Grundſätze gedacht werden, aber ſo, daſs ſie nicht anders gedacht werden können, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff.

7. IV. Betrachtung. Von der Deutlichkeit und Gewiſsheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

In dieſer Betrachtung verfährt Kant wieder ganz dogmatiſch, und behauptet: in allen Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ſei, könne die metaphyſiſche Erkenntniſs von Gott ſehr gewiſs ſeyn; allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel unentwickeltes iſt, könne in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewiſsheit durch Annähe-

rung haben, oder eine, die moraliſch iſt. Nach dem, was zu Anfang dieſes Artikels (1 und 2) geſagt worden iſt, läſst ſich nun leicht beurtheilen, daſs Kant hier noch Wahrſcheinlichkeit (Wahrheit, durch unzureichende Gründe erkannt, bei welchen man ſich der Gewiſsheit immer mehr nähern kann) und moraliſche Gewiſsheit mit einander verwechſelte.

Die ganze Abhandlung des groſsen Denkers lehrt, beſonders auch in dem, was er noch über die erſten Gründe der Moral ſagt, daſs er ſchon im Jahr 1763 vieles von dem einſahe, was wir jetzt durch ihn für Wahrheit erkennen; aber daſs damals dieſe ſeine Erkenntniſs noch mit vielem Irrthum vermiſcht war, und wie viel Zeit, Anſtrengung und mühſame Unterſuchung dazu erfordert wurde, ehe er ſein kritiſches Syſtem erreichte und bis zu der Vollendung brachte, die wir jetzt an demſelben bewundern.

Kant Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 850. — 856. f.

Deſſen Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1763. 4.

Gewohnheit,

conſuetudo, *habitude.* Die durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungene ſubjective Nothwendigkeit (C. 127.). Aſſociation aber iſt das Naturgeſetz, daſs empiriſche Vorſtellungen, die einander oft folgten, einander entſtehen laſſen, ſo daſs wenn die eine erzeugt wird, die andere, die der erſtern oft folgte, dadurch auch entſtehet (A. 82). Das Schnupftabakſchnupfen iſt z. B. eine Gewohnheit, nehmlich eine ſubjective Nothwendigkeit für manchen Menſchen,

welche durch öfteres Schnupfen bei der Arbeit, dem Denken u. ſ. w. entſtanden iſt. So beruhet die Verbindung der Wörter mit ihren Bedeutungen auf Gewohnheit. Wenn aber Quinctilian ſagt, eine alte Sprache iſt eine alte Gewohnheit (alter Gebrauch) zu ſprechen *); ſo verſteht er unter Gewohnheit, was wir auch Gebrauch (*uſus, coutume*) nennen, nehmlich die Übereinſtimmung derer in gewiſſen Handlungen, welche in ſolchen Handlungen geübt ſind, und Kenntniſſe in denſelben haben. Aber *Macrobius* **) gebraucht das Wort Gewohnheit in der angegebenen Bedeutung, wenn er ſagt, die Gewohnheit iſt die andere Natur, welches nichts anders heiſst, als dieſe entſtandene ſubjective Nothwendigkeit iſt beinahe der objectiven gleich zu achten.

2. David Hume leitete die Begriffe von Urſache und Wirkung aus der Gewohnheit ab, oder meinte, es liege in uns, daſs wir uns genöthigt ſähen, etwas für Urſache und etwas für Wirkung zu erkennen. Weil wir nehmlich in der Erfahrung die eine Vorſtellung oft nach der andern hätten entſtehen ſehen, ſo bildeten wir uns nun ein, das habe ſeinen Grund im Gegenſtande (es ſei objectiv), da es doch bloſs ſeinen Grund in uns habe (ſubjectiv ſei) (C. 127. Pr. 8.) (Hume 4. Verſuch über den menſchl. Verſtand).

3. Die objective Nothwendigkeit findet freilich nur in Urtheilen *a priori* ſtatt, und da Hume die

*) *Inſtit. Orat. lib. I. cap. XII. quid eſt aliud vetus ſermo, quam vetus loquendi conſuetudo.*

**) *Saturnal. lib. VII. cap. IX. conſuetudo, quam ſecundam naturam pronunciavit uſus. — L'habitude change la nature, et devient elle-même une ſeconde nature.* Angewöhnt iſt wie angebohren.

Möglichkeit ſolcher Urtheile nicht begreifen konnte, ſo ſchob er dieſer objectiven Nothwendigkeit die ſubjective (Gewohnheit) unter. Daſs heiſst aber der Vernunft das Vermögen abſprechen, über den Gegenſtand zu urtheilen, und den Begriff der Urſache im Grunde als falſch und bloſsen Gedankenbetrug verwerfen (P. 24).

4. Wir könnten dann, wenn Hume recht hätte, nie aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge ſchlieſsen, denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung zwiſchen zwei Dingen als Urſache und Wirkung enthält, erfordert. Wir könnten dann nur aus der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle, wie ſonſt, erwarten (P. 89. f).

5. Die Gewohnheit iſt entweder ſubjective theoretiſche Nothwendigkeit, und beſteht in der Erwartung ähnlicher Fälle, oder ſubjective praktiſche Nothwendigkeit, und beſteht in einem gewiſſen Grad des Willens, der durch den oft wiederhohlten Gebrauch unſers Vermögens erworben wird, ſ. Fertigkeit, 3.

Glaube,

fides, *foi*, ſ. Fürwahrhalten, 1. (S. III, 292). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann der Glaube durch den Gebrauch der Vernunft ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube, d. i. der, deſſen Gründe Zeugniſſe ſind, z. B. an den Tod eines groſſen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wiſſen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben mit allen Umſtänden meldet (S. III, 292).

2. Der Glaube kann **zufällig** ſeyn, d. i. die ſubjectiven Gründe deſſelben können ſtatt finden und auch nicht, z. B. wie beim hiſtoriſchen; dann iſt er ein **Act** (*actus*), eine **Handlung** des **Verſtandes**. Der Glaube kann aber auch **nothwendig** ſeyn, d. i. es iſt unmöglich, daſs die ſubjectiven Gründe deſſelben nicht ſtatt finden ſollten, z. B. das Bedürfniſs, bei allen unſern Handlungen das Daſeyn eines höchſten Weſens voraus zu ſetzen, kann nie aufhören; dann iſt er eine **Fertigkeit** (*habitus*), und zwar eine **freie** (aus der Freiheit des Willens hervorgehende) Fertigkeit der **Vernunft** (U. 462. S. III, 293), ſ. **Fürwahrhalten**, 10.

3. Es giebt nehmlich **Verbindlichkeiten**, d. i. unſer **Wille** iſt von gewiſſen allgemeingültigen Geſetzen abhängig, es giebt aber auch **Bedürfniſſe**, d. h. unſre **Natur** iſt von gewiſſen Geſetzen abhängig, die zu Handlungen antreiben, welche entweder mit jenen Verbindlichkeiten zuſammenſtimmen, oder ihnen entgegen ſind. Im erſten Fall geſchieht die Handlung nicht aus Verbindlichkeit, ſondern aus Bedürfniſs; im zweiten Fall würde es der in der Idee der Vernunft ganz richtigen Verbindlichkeit, in der Anwendung auf uns ſelbſt, an der Triebfeder fehlen, die der Triebfeder des Bedürfniſſes entgegen wirken könnte, d. i. die Verbindlichkeit bliebe immer bloſs Idee, und es wäre keine Handlung aus Verbindlichkeit möglich. Folglich ſetzt die Nothwendigkeit der **Handlung** aus Verbindlichkeit, da dieſe eine ganz richtige Idee der Vernunft iſt, ein höchſtes Weſen voraus; weil dann allein die Handlung aus einem in der Natur wirklich vorhandenen Bedürfniſſe, nicht bloſs in der Idee, ſondern in der Natur, die doch übrigens nicht von unſern Ideen abhängt, untergeordnet wird. In der Idee nehmlich betrachte ich das Moralgeſetz als das durch meine eigene Vernunft gegebene Geſetz, aber in der Anwendung deſſelben auf mich ſelbſt, als Naturweſen, ſehe ich mich genöthiget, es als das Ge-

setz für Naturwesen (durch freien Willen), folglich als das Gesetz für etwas, was nicht von mir abhängt, folglich als das Gesetz dessen, von dem es abhängt, zu betrachten. Das ist, in der Ausübung des Sittengesetzes werde ich durch meine physische Natur genöthigt, es als das Gesetz des Herrn dieser physischen Natur, d.i. eines höchsten Wesens, auszuüben. Ohne diese Voraussetzung, die nicht in der Speculation liegt, sondern ein Bedürfniss der Vernunft eines sittlich handelnden, aber bedürftigen Wesens ist, wäre das Sittengesetz eine leere Idee, ohne mögliche Wirkung (C. 617).

Die Gründe dieses Fürwahrhaltens des Daseyns Gottes sind gar nicht objectiv gültig und können es nie werden, d. h. sie beweisen das Daseyn Gottes nicht, und es kann auch niemals, der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes nach, der nur Wahrheiten, welche Erfahrungen betreffen, beweisen kann, ein Beweis dafür möglich seyn. Folglich kann dieser Glaube, dessen Grund ein nothwendiges Bedürfniss der Vernunft ist, und der darum ein Vernunftglaube heissen kann, durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Aber dafür ist er auch fest und unveränderlich, und ich kann völlig gewiss seyn, dass, eben jener Beschaffenheit unsers Verstandes wegen, Niemand den Satz: es ist ein Gott, jemals widerlegen werde. Hierdurch unterscheidet sich der Vernunftglaube vom historischen, bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegentheil, aber auch Beweise aufgefunden werden, die ihn in ein Wissen verwandeln können (S. III, 292. ff), s. Vernunftglaube.

Wir haben hier die Bedeutung des Worts Glaube subjective genommen; objective verstehet man unter Glaube auch das, was geglaubt wird, z. B. der christliche Glaube, s. übrigens vom Glauben den Artikel: Fürwahrhalten, b. 9. ff.

4. Glaube an Geheimnisse ist der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsre Vernunftbegriffe, als zu unserm moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen (R. 301), s. Geheimniss.

5. Glaube an Gnadenmittel ist der Wahn, durch den Gebrauch bloser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniss ist, nehmlich den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (R. 302), s. Gnadenmittel.

Glaube an Gott, s. 3. Gewissen, Vernunftglaube und Gott.

6. Glaube an Wunder ist der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (R. 301). Der Begriff eines Wunders ist nehmlich problematisch. Ein Wunder ist eine Begebenheit in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen (R. 119). Wir können also nie durch Erfahrung erkennen, ob etwas ein Wunder sei. Denn so lange mir die Ursache der Begebenheit unbekannt bleibt, kann ich nicht wissen, ob sie nicht noch einmal werde entdeckt werden, ob sie folglich ein Wunder sei. Wird nun diese Ursache aber bekannt, so ist die Begebenheit kein Wunder. Man kann sich daher nie durch eine Begebenheit selbst überzeugen, dass sie ein Wunder sei, wohl aber ist es möglich, dass Jemand durch das Zeugniss eines Andern subjectiv davon überzeugt sei. Die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder kann eben so wenig behauptet als bestritten werden, aber die Vernunft kann weder einen Glauben noch gar ein Wissen auf Wunder bauen. Der Glaube an Wun-

der kann nur ein reflectirender seyn, d. i. eine Maxime der Beurtheilung, die Möglichkeit derselben unentschieden zu lassen, sie aber niemals weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maafsregeln unsrer Handlungen zum Grunde zu legen (R. 124). Er kann aber kein dogmatischer seyn, d. i. eine theoretische Behauptung, oder ein solcher, der sich als ein Wissen ankündigt, die Möglichkeit der Wunder behauptet, und diesen Gegenstand, als hätten wir eine Kenntnifs von ihm, bestimmen will. Der letztere ist bei übersinnlichen Gegenständen, welches die Wunder in Rücksicht ihrer Ursache sind, unaufrichtig und vermessen. Wir können die Wunder als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder, um unsere Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre darauf zu bauen, noch als Bewegungsgrund, diese Lehre zu befolgen, annehmen (R. 63. f), s. Wunder.

Biblischer Glaube, s. Kirchenglaube.

Christlicher Glaube, s. Lehre, christliche.

Doctrinaler Glaube, s. Fürwahrhalten, 11.

Dogmatischer Glaube, s. 6.

Freiangenommener, freier Glaube, s. 3 und Vernunftglaube.

Gebotener Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Gehorchender Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Glaube im Beten, s. Gebet, 10.

Glaube in praktiſcher Beziehung, ſ. Fürwahrhalten, 9.

Jüdiſcher Glaube, ſ. Judenthum.

Moraliſcher Glaube, ſ. Glaubensſache, 3; Gott, 48; und Moraltheologie.

Negativer Glaube, ſ. Vernunftglaube.

Nothwendiger Glaube, ſ. 2 und 3.

Pragmatiſcher Glaube, ſ. Fürwahrhalten, 10.

Probirſtein des Glaubens, ſ. Wetten.

Reflectirender Glaube, ſ. 6.

Seligmachender Glaube, ſ. Seligkeit.

Glaubensartikel,

articulus fidei, article de foi. Man nennt ſolche Glaubensſachen, zu deren Bekenntniſſe, innerm oder äuſserm, man verpflichtet werden kann, Glaubensartikel. Die natürliche Theologie enthält keine Glaubensartikel; denn, da Glaubensſachen, als ſolche, ſich nicht (gleich den Thatſachen) auf theoretiſche Beweiſe gründen können, ſo iſt das Fürwahrhalten derſelben frei, und auch nur als ein ſolches freies (nicht durch Beweiſe erzwungenes) Fürwahrhalten mit der Moralität des Subjects vereinbar (U. 458*).

Glaubensſache,

mere credibile, res fidei, objet de foi. Unter dieſem

Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454) begriffen, die in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden müſſen, aber für den theoretiſchen Gebrauch derſelben überſchwenglich ſind (U. 457).

Dergleichen iſt z. B. das höchſte durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt. Das höchſte Gut iſt die Vorſtellung von dem letzten Zweck aller unſerer Handlungen, und beſtehet aus zwei Stücken, Tugend und Glückſeligkeit. Wenn ich mir alle Pflichterfüllung aus Pflicht in ihrer ganzen Vollkommenheit, und ſo, wie ſie bei dem Menſchen mit Kampf und Selbſtüberwindung verknüpft iſt, denke, ſo iſt das die Vorſtellung von der Tugend. Sie iſt das oberſte von dem, was ſich der Menſch zum Zweck aller ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, das oberſte Gut, denn alles übrige ſoll hinter der Pflicht zurück ſtehen. Allein der Menſch hat auch Naturtriebe, und aus ihnen entſpringen Bedürfniſſe, und der Wunſch, ſie zu befriedigen. Stellen wir uns nun die vollkommenſte Befriedigung unſrer Bedürfniſſe und daraus entſpringenden Wünſche vor, ſo haben wir die Vorſtellung von der Glückſeligkeit. Und dieſe iſt alſo das zweite aus der ſinnlichen Beſchaffenheit der Natur des Menſchen, aber unterſte von dem, was ſich der Menſch, nicht zum Zweck ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, ſondern wirklich ſetzt. Die Vorſtellung nun von der mit einander vereinigten Tugend und Glückſeligkeit als Gegenſtand alles Strebens und Handelns des Menſchen iſt die Vorſtellung vom höchſten Gut. Dieſer Gegenſtand muſs in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden. Das heiſst, wenn ich meiner Vernunft, in ſo fern aus derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, Geſetze des Handelns entſpringen,

gehorchen, und meine Pflichten erfüllen will, ſo kann und ſoll ich darum nicht meine Naturtriebe ausrotten und frei von allen Wünſchen werden; ſondern meine ſinnliche Natur fordert mich auf, und ich kann ihre Anforderungen nicht vertilgen, nach Glückſeligkeit zu trachten; aber meine Vernunft ſteckt mir Tugend zum Ziel, und ſagt mir, du biſt es nur dann werth, daſs du die Glückſeligkeit, nach der du trachteſt, und die zu erlangen nicht von dir allein abhängt, erreicheſt, wenn du die Tugend zu deinem Ziele machſt, und derſelben, wenn es die Pflicht fordert, deine liebſten Wünſche nachſetzeſt und aufopferſt. So müſſen wir alſo bei allem pflichtmäſsigen Gebrauch unſerer reinen praktiſchen Vernunft das höchſte Gut *a priori* denken. Es iſt uns durch reine praktiſche Vernunft geboten, nach dem höchſten Gut zu ſtreben. Wenn ich aber darnach ſtrebe, ſo kann ich nicht vorausſetzen, daſs dieſer Gegenſtand unmöglich iſt, ſondern ich ſetze eben mit dieſem Streben voraus, daſs er möglich iſt. Dieſes liegt in dem Begriff des Handelns ſelbſt. Wenn ich handle, ſo will ich durch die Richtung, welche ich nach gewiſſen Vorſtellungen meiner Thätigkeit gebe, eine Wirkung hervorbringen. Folglich ſtelle ich mir dieſe als durch meine Thätigkeit zu bewirken möglich vor. So iſt nun auch die Vorſtellung des höchſten Guts die Vorſtellung von einem Gegenſtande, der durch diejenigen meiner Handlungen, welche aus freiem Willen und nicht aus dem Naturmechanismus (wie z. B. das Herzklopfen) entſpringen, möglich iſt. Aber für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft iſt die Vorſtellung des höchſten Guts überſchwenglich (transſcendent). Denn der Gegenſtand dieſer Vorſtellung iſt in der Erfahrung nirgends zu finden, durch alle unſere Bemühungen erreichen wir doch in der Erfahrung das höchſte Gut nie; denn alle unſere Tugend bleibt immer mangelhaft, und es bleiben uns, geſetzt daſs wir auch noch ſo glücklich werden, immer noch unbefriedigte Wünſche übrig.

Alſo kann der Begriff vom höchſten Gut in keiner für uns möglichen Erfahrung ſeiner objectiven Realität nach bewieſen werden. So wie der praktiſche Vernunftgebrauch darin beſtehet, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft handeln, ſo beſtehet der theoretiſche Vernunftgebrauch darin, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft erkennen. Nun fehlt es uns aber gänzlich an dem Gegenſtande bei der Vorſtellung des höchſten Guts; dieſe Vorſtellung iſt bloſs eine Idee der Vernunft, d. i. die Vorſtellung von dem Unbedingten in Anſehung des Zwecks aller unſerer Handlungen, der keinen Zweck weiter hat, folglich von dem unbedingten Zweck der Handlungen oder dem Endzweck derſelben. Wir ſehen alſo, daſs das höchſte Gut, als Gegenſtand unſrer Vorſtellung von demſelben, nicht auf theoretiſche Beweiſe, daſs es ein ſolches gebe, gegründet werden kann; aber daſs es bei den Handlungen, die aus freiem Willen entſpringen, nothwendig vorausgeſetzt wird. Weil aber dieſe Handlungen frei ſind, und das Fürwahrhalten des höchſten Guts mit dieſen freien (moraliſchen) Handlungen verknüpft iſt, ſo iſt auch dieſes Fürwahrhalten frei; es wird uns nicht durch Beweiſe abgenöthigt. Es findet ſich daher auch nur bei moraliſch guten Subjecten wirklich, und wenn es moraliſch gute Subjecte giebt, welche ein ſolches Fürwahrhalten der Glaubensſachen von ſich leugnen (z. B. moraliſch gute Menſchen, welche leugnen, daſs ſie einen Gott glauben), ſo ſind ſie ſich dieſes ihres, in ihrer Moralität liegenden, Glaubens nur nicht bewuſst, weil ſie immer theoretiſche Beweisgründe für die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſuchen, und ſich bewuſst ſind, daſs es ihnen an dieſen fehlt. Aber eben darum iſt auch ihr Fürwahrhalten dieſer Gegenſtände, das ſie durch ihre Moralität beweiſen, kein Wiſſen, ſondern ein Glaube, und der Gegenſtand ſelbſt nicht eine Thatſache, ſondern eine Glaubensſache (U. 457. f.).

2. Wir haben alſo an dieſem Beiſpiele, vom höchſten Gut, eine Glaubensſache kennen gelernt, die eine Wirkung iſt, welche uns durch das Moralgeſetz geboten wird, und eben darum möglich ſeyn muſs, ob wir wohl dieſe Möglichkeit nicht beweiſen können. Wollten wir dieſe Möglichkeit nicht annehmen, ſo würden wir zwar damit dem Moralgeſetze noch nicht den Gehorſam aufkündigen, denn wir könnten alsdann immer noch nach den Moralgeſetzen handeln, aber doch nur ſo, daſs wir bloſs gehorchten, ohne dabei einen Endzweck zu haben. Mit der Pflicht iſt aber zugleich geboten, ſich die Pflicht zum Zweck der Handlung zu machen. Nun kann ich mir aber den Zweck nicht anders denken als ſo, daſs er entweder keinen Zweck weiter hat, oder wieder das Mittel zu einem andern Zweck iſt; im erſtern Fall iſt er ein Endzweck, im andern Fall ſchlieſse ich eben ſo weiter, folglich iſt mit jeder Pflicht ein Zweck, und mit jedem Zweck ein Endzweck geboten. Ich ſoll alſo die Abſicht haben, dieſen Endzweck zu befördern, allein dieſer Endzweck iſt nicht in unſerer Gewalt, folglich iſt die Erreichung deſſelben nicht wie die Befolgung des Geſetzes Sache der Pflicht, ſondern des Glaubens. Wir können die Möglichkeit des höchſten Guts nicht unentſchieden (problematiſch) laſſen, weil wir das Handeln nicht aufſchieben können. Auſser dieſer in jeder Pflicht gebotenen, und folglich für den, der ein ſolches Gebot als verpflichtend für ſeinen Willen anerkennt, als möglich geglaubten Wirkung, giebt es noch zwei andere Glaubensſachen, die mit dieſer Wirkung die drei einzigen Gegenſtände ausmachen, welche in der angegebenen Bedeutung Glaubensſachen genannt werden können, nehmlich das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Dieſe beiden letzten Gegenſtände ſind keine gebotenen Wirkungen, allein ſie ſind die beiden Bedingungen der Möglichkeit jener gebotenen Wirkung, des höchſten Guts. Das

heiſst, wird das höchſte Gut von uns als möglich gedacht oder geglaubt, ſo glauben wir auch damit nothwendig an das Daſeyn Gottes und an der Seelen Unſterblichkeit (U. 458). Dieſes kann kürzlich ſo gezeigt werden.

3. Das Daſeyn Gottes. Das höchſte Gut ſoll von uns befördert werden, und wir glauben alſo an die Möglichkeit dieſer Beförderung, wenn wir moraliſch gut handeln, und dabei den Zweck haben, vollkommen ſittlich gut zu werden, und alle unſere übrigen Zwecke nicht aufzugeben (denn das können wir nicht), ſondern dieſem nachzuſetzen. Das höchſte Gut beſtehet nehmlich in einer ſolchen Verbindung der Tugend mit der Glückſeligkeit, daſs die letztere der erſtern untergeordnet werde, und daſs auch der Tugendhafte die letztere (den Inbegriff aller unſrer übrigen Zwecke) erlange, als derjenige, der derſelben würdig iſt. Die Erlangung der Glückſeligkeit hängt nun aber nicht, wie die Erlangung der Tugend, von unſerm freien Willen, ſondern von der Natur, ihrer Einrichtung und Beſchaffenheit ab. Folglich ſetzt der, welcher nach dem höchſten Gute ſtrebt (der Moraliſchgute) eine auſser ihm und auſser der Natur befindliche und wirklich vorhandene Urſache voraus, in der ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen der Natur und unſrer Moralität gegründet iſt, daſs mit der Erreichung der Tugend auch die Erreichung der Glückſeligkeit verbunden iſt. Nun beſtehet aber die Tugend nicht darin, daſs unſere Handlungen mit den Moralgeſetzen übereinſtimmen (in der Legalität), ſondern, daſs wir ſie um der Moralgeſetze willen, bloſs aus Gehorſam gegen ſie, thun, oder daſs das Moralgeſetz der Beſtimmungsgrund unſers Willens bei unſern Handlungen ſei. Folglich ſoll die Natur, dies fordert der Begriff des höchſten Guts, mit unſern Geſinnungen ſo zuſammenſtimmen, daſs die Glückſeligkeit dem Tugendhaften zu Theil werde. Soll daſs ſeyn, ſo muſs

die Urſache der Natur und ihrer Beſchaffenheit ſelbſt einen moraliſch guten Willen und eine demſelben angemeſſene Wirkſamkeit haben, und unſere Moralität wollen, d. h. es muſs ein Gott ſeyn. Wer alſo, und das iſt bei dem Moraliſchguten der Fall, an das höchſte Gut glaubt, der glaubt auch, er mag ſich deſſen bewuſst ſeyn oder nicht, es leugnen oder nicht, an das Daſeyn Gottes*), denn er ſtrebt, indem er tugendhaft handelt, nach dem höchſten Gut, das doch nicht möglich iſt, wenn kein Gott iſt, und er würde nicht nach dem höchſten Gute ſtreben, wenn er es nicht für möglich hielte. Seine moraliſche Güte beweiſet alſo ſeinen moraliſchen Glauben an Gott (P. 224. f. M. II, 341. C. 856).

4. Die Unſterblichkeit der Seele. Das höchſte Gut beſtehet mit darin, daſs die Tugend vollkommen erreicht werde. Die völlige, nicht nur Bekämpfung, ſondern auch Beſiegung aller der Tugend entgegen wirkenden ſinnlichen Triebfedern würde eine Geſinnung ſeyn, auf die alle ſinnliche Triebfedern, in ſo fern ſie dem Moralgeſetze entgegen wirken, ihren Einfluſs verloren hätten. Eine ſolche

*) Dieſes Daſeyn Gottes iſt aber kein Daſeyn in der Erfahrung, oder ein Daſeyn in der Erſcheinung, ſondern ein Daſeyn in der intelligibeln Welt (der Dinge an ſich). Dieſes Daſeyn können wir daher nicht erkennen, wie das Daſeyn eines Erfahrungsgegenſtandes; aber dafür iſt es auch ein Daſeyn, das nicht mit dem Weſen aufgehoben wird, das ſich dieſes Daſeyn vorſtellet. Denn der Gegenſtand iſt nicht, wie bei den ſinnlichen Dingen, bloſs in den Vorſtellungen vorhanden, ſondern ein Ding an ſich. Daher fällt mit dem Weſen, das dieſes Daſeyn Gottes glaubt, wohl der Glaube, aber nicht das Daſeyn Gottes ſelbſt weg, und es iſt, dem Vernunftglauben an Gott nach, ein Gott da, wenn auch keine Weſen da ſind, die an ihn glauben; dahingegen keine Sinnenwelt da iſt, wenn keine Weſen da ſind, die ſinnlich anſchauen, weil die Sinnenwelt nur in den Anſchauungen der ſinnlich erkennenden Weſen, als eine Reihe von Erſcheinungen, vorhanden iſt.

Geſinnung iſt alſo der gleich, bei welcher gar keine ſinnliche Triebfedern ſtatt finden, und das Moralgeſetz nicht mehr gebietet, ſondern einzig gewollt wird. Eine ſolche Geſinnung heiſst die Heiligkeit des Willens, und ſie iſt für das ſinnliche Weſen in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar, denn ſie iſt eine Idee, deren Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt. Nun wird ſie aber doch in dem Begriff des höchſten Guts als ein Beſtandſtück deſſelben gefordert, oder nothwendig als möglich vorausgeſetzt. Da ſie nun aber in keinem Zeitpunct des Daſeyns ſinnlicher Weſen möglich iſt, ſo iſt ſie nur dann möglich, wenn das Daſeyn eines ſolchen vernünftigen Weſens der Sinnenwelt ohne Ende fortdauert, und ſich dieſes Weſen in jedem folgenden Zeitpunct ſeines Daſeyns der Heiligkeit immer mehr nähert. Nehme ich nehmlich von dieſem ins Unendliche fortgehenden Fortſchritte zur Heiligkeit in Gedanken die Zeit weg, oder faſſe ich die ganze unendliche Reihe in Eine Vorſtellung zuſammen, ſo bekomme ich die Vorſtellung von der völlig erreichten Heiligkeit. Die Vorſtellung aber von einem ſolchen ins Unendliche fortgehenden Fortſchritt enthält nothwendig die Vorſtellung eines ins Unendliche fortdauernden Daſeyns des vernünftigen aber ſinnlichen Weſens und einer eben ſo fortdauernden Zurechnungsfähigkeit oder Perſönlichkeit deſſelben. Dieſes nennt man aber die Unſterblichkeit der Seele. Folglich glaubt der Tugendhafte, wegen ſeines Glaubens an das höchſte Gut, auch an die Unſterblichkeit der Seele (P. 219. f. M. II, 336. 337).

5. Dieſe drei Gegenſtände, das höchſte Gut, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele ſind die drei einzigen, welche Glaubensſachen genannt werden können. Sie heiſsen nehmlich ſo, weil das Fürwahrhalten derſelben für den Tugendhaften zureichend iſt, aber da es auf die ſubjective Beſchaffenheit deſſelben, ſeine Tugend, ſich gründet, doch nicht für Jedermann gültig ſeyn kann.

Soll nehmlich ein Fürwahrhalten objectiv zureichend, und alſo kein Glaube, ſondern ein Wiſſen ſeyn, ſo muſs ſich ein Beweis für den Gegenſtand des Fürwahrhaltens führen laſſen, welches bei obigen drei Gegenſtänden nicht möglich iſt. Nun müſſen wir freilich auch das, was wir durch das Zeugniſs Anderer lernen, glauben; denn die Zeugen beſtätigen durch ihr Zeugniſs eine Erfahrung, die wir nicht ſelbſt gemacht haben. Ein ſolches Fürwahrhalten auf das Zeugniſs eines Andern iſt ſubjectiv zureichend, wenn ich hinreichende Gründe habe, das Zeugniſs für gültig zu halten; es iſt aber ſtets objectiv unzureichend, weil die Wahrheit des Gegenſtandes eines ſolchen Zeugniſſes nicht auf Gründen beruhet, die in dem Gegenſtande ſelbſt liegen, nehmlich auf eigener Erfahrung deſſelben, oder auf Vernunftgründen, ſondern auf der Ausſage eines Andern. Bei jeder ſolchen Ausſage hängt das Fürwahrhalten ſtets von dem ſubjectiven Vertrauen zu dem ausſagenden Subject ab, welches ſich freilich auch auf Gründe ſtützt, die aber doch nie eine Ausſage in einen Beweis oder in eigene Erfahrung verwandeln können. Ein ſolches Fürwahrhalten nun auf das Zeugniſs eines Andern heiſst der hiſtoriſche Glaube. Die Gegenſtände eines ſolchen hiſtoriſchen Glaubens aber ſind darum doch keine Glaubensſachen, ſondern Thatſachen. Denn wenn auch ein Zeuge dem andern nachſpricht, von dem er das gehört hat, was er ausſagt, ſo muſs doch einer von dieſer Reihe Zeugen, nehmlich der erſte, den Gegenſtand ſelbſt aus der Erfahrung gekannt haben. Für dieſen war alſo der Gegenſtand eine Thatſache, und ſein Fürwahrhalten deſſelben eine Erkenntniſs aus der Erfahrung. Gegenſtände aber für ſolche Begriffe, von denen irgend Jemand, wie z. B. in dieſem Fall, durch die Erfahrung beweiſen kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, heiſsen nicht Glaubensſachen (weil ſie etwa dieſer oder jener nicht erfahren kann, ſondern glauben muſs), ſondern Thatſachen.

6. Es muſs auch möglich ſeyn, durch den Weg des hiſtoriſchen Glaubens zum Wiſſen zu gelangen. Die Gegenſtände der Geſchichte und der Geographie ſind wenigſtens von der Beſchaffenheit, daſs für uns, unter gewiſſen Bedingungen, eine Erfahrungserkenntniſs derſelben möglich iſt. Und wenn wir auch z. B. bei den Gegenſtänden der vergangenen Zeit im Grunde bloſs auf das Zeugniſs Anderer glauben, ſo iſt es doch möglich, durch dieſen Glauben auf objectivgültige Gründe, und folglich auf ein Wiſſen geleitet zu werden. Wer die Ruinen des alten Roms in dem jetzigen Rom ſiehet, der verwandelt ſeinen Glauben an vieles von dem, was ihn die Geſchichte lehrt, in ein Wiſſen. Aber dieſes Wiſſen wäre ohne die Geſchichte, folglich ohne hiſtoriſchen Glauben, nicht möglich geweſen. Wir ſehen hieraus, daſs die Gegenſtände des hiſtoriſchen Glaubens, da einmal ein Wiſſen von ihnen möglich war, oder auch noch möglich iſt, nicht Glaubensſachen, ſondern Thatſachen ſind.

7. Jene drei Gegenſtände der reinen Vernunft können alſo allein Glaubensſachen ſeyn. Das ſind ſie aber nicht als Gegenſtände der Vernunft, in ſo ferne dieſe ſich mit der Erkenntniſs beſchäftigt. Denn in Rückſicht auf eine mögliche Erkenntniſs von jenen Gegenſtänden können wir nicht einmal ſagen, daſs ſie Etwas ſind, oder wirkliche Sachen, d. i. reelle Gegenſtände und nicht bloſse leere Begriffe ohne alle Gegenſtände, oder bloſse Gedankendinge, die auſser unſern Gedanken weder als Erſcheinungen, noch als Dinge an ſich exiſtiren. Es ſind nehmlich, wie ſchon geſagt, Ideen, d. i. Begriffe, von denen man nie theoretiſch zeigen kann, daſs ſolche Gegenſtände, als man ſich unter dieſen Begriffen denkt, wirklich oder nicht wirklich vorhanden ſind.

8. Der von uns zu bewirkende höchſte Endzweck, das höchſte Gut, wodurch wir allein würdig

werden können, ſelbſt Endzweck einer Schöpfung zu ſeyn, iſt hingegen eine Idee, die Jedermann für den höchſten (nicht bloſs comparativen) Endzweck ſeines Handelns anerkennen muſs. Dadurch wird nun auch der Gegenſtand für den Handelnden eine Sache, d. i. ein Gegenſtand ſeines Trachtens, ein wirkliches Etwas, und hört auf, eine leere Vorſtellung zu ſeyn. Da wir aber dennoch den Gegenſtand dieſer Idee nicht erkennen können, ja nicht einmal zeigen, oder aus Gründen beweiſen können, daſs es einen ſolchen Gegenſtand giebt, ſo bleibt der Gegenſtand immer eine Glaubensſache der reinen Vernunft. Zugleich ſind aber auch Gott und Unſterblichkeit, als die Ideen von Gegenſtänden, ohne welche wir Menſchen uns das höchſte Gut, das wir doch durch unſern freien Willen bewirken ſollen, nicht als möglich denken können, ſolche Glaubensſachen. Das Fürwahrhalten aber in dieſen Glaubensſachen iſt ein ſolches, das bloſs zur Vollbringung unſrer Pflicht dienen kann, d. i. ein moraliſcher Glaube. Dieſer beweiſet alſo nicht etwa, daſs es ſolche Gegenſtände giebt, ſondern iſt gar kein Beweis, z. B. für das Daſeyn Gottes, ſondern für die Wirklichkeit eines feſten Glaubens an Gott in dem ſittlich guten Menſchen, und dafür, daſs die ſpeculative Vernunft ſich wirklich genöthigt ſieht, das Daſeyn Gottes, ob ſie es wohl nicht apodiktiſch beweiſen kann, anzunehmen *). Aber dieſer Glaube iſt die unumgängliche Bedingung, ohne welche die Befolgung unſrer Pflichten, als Zweck, gar nicht denkbar iſt. Wir lernen alſo durch dieſen Glauben nicht etwa das Feld

*) Der Sittlichgute hält alſo Gott u. ſ. w. nicht etwa für eine bloſse Idee, ſondern glaubt feſt, daſs ſeine Idee von Gott u. ſ. w. einen wirklichen Gegenſtand habe, der als Ding an ſich auſser ſeinem, des Glaubenden, Erkenntniſsvermögen vorhanden iſt, und den ſich die Vernunft nicht anders, denn als höchſte Vollkommenheit in Subſtanz denken, obwohl als ſolche nicht begreiſen kann (P. 70. und 246).

des Überſinnlichen kennen, noch weniger bekommt dadurch unſere Pflichterfüllung mehr Leben, daſs ich etwa einſehe, mein Vortheil erfordert es, ſo zu handeln, als es die oberſte Welturſache will. Denn dieſer Grund würde ſogleich die ächte Pflichtgeſinnung und damit den Glaubensgrund ſelbſt unmöglich machen. Wer nehmlich ſich durch den Gedanken, daſs Gott die Pflichterfüllung vergelten werde, zur Pflichterfüllung ermuntern wollte, der würde offenbar die Pflicht als das Mittel und nicht als die Bedingung der Glückſeligkeit betrachten, d. i. er würde die Ordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts umkehren, und die Glückſeligkeit als das oberſte, die Tugend aber als das unterſte, dem oberſten dienſtbare Gut betrachten. Da nun dies nicht der ächte Vernunftbegriff vom höchſten Gut iſt, daſſelbe alſo in dieſem Sinne nicht geboten wird, vielmehr ein ſolches Streben nach Glückſeligkeit eigentlich gar keine Tugend iſt; ſo ſetzt ein ſolches Trachten nach Glückſeligkeit auch nicht nothwendig den Glauben an Gott voraus. Vielmehr zerſtöret dieſe Umkehrung der Rangordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts allen Glauben an Gott. Denn wer die Tugend als das Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, der ſieht die Glückſeligkeit als die unausbleibliche natürliche Folge der Tugend an, und er bedarf, wenn er nur tugendhaft iſt, dann keines Gottes, weil die Wirkung aus der Urſache erfolgen muſs. Ob übrigens die Wirkung bloſs in der Natur der Urſache, der Tugend, oder in dem Willen einer oberſten Welturſache gegründet iſt, kann ihm gleichgültig ſeyn, wenn nur die Wirkung erfolgen muſs. Wir ſehen, bei dieſer Vorſtellung, daſs die Tugend das Mittel zur Glückſeligkeit ſei, fällt die oberſte Urſache der Natur mit der Natur ſelbſt zuſammen, d. h. ein ſolcher Glaube an Gott widerſpricht ſich ſelbſt und iſt ein Scheinglaube. Der moraliſche Glaube an Gott hingegen (in 3.) iſt mit der Befolgung der Pflicht aus Pflicht unzertrennlich verbunden, nicht um uns

die Erlangung der Glückſeligkeit zu ſichern, ſondern weil es uns nur mit ihm möglich iſt, die Tugend als die Bedingung der Glückſeligkeit zu betrachten, und der Gegenſtand, welcher in dieſer Verbindung beider Stücke beſteht, der oberſte Endzweck aller unſerer Handlungen ſeyn ſoll. Fällt aber alle Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit weg, ſo hört auch aller Zuſammenhang zwiſchen unſern Handlungen, als Wirkungen in der Natur, und unſern Geſinnungen, als etwas, wornach wir uns beurtheilen, auf. Dann iſt die Pflicht ein leeres Gedankending in uns, das in keiner Verbindung mit der Erfahrung auſser uns ſteht, folglich ein bloſses Hirngeſpinſt, welches aber ſich ſelbſt widerſpricht, indem Pflicht die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz iſt, dieſe Achtung aber eine Thatſache in uns iſt und folglich kein Hirngeſpinſt ſeyn kann (U. 459).

9. Wenn das oberſte Princip aller Sittengeſetze (ſ. Expoſition 24.) ein Poſtulat iſt, d. i. ein *a priori* gegebener, keines Beweiſes fähiger, praktiſcher Imperativ (Sittengebot); ſo wird die Möglichkeit des höchſten Gegenſtandes der Sittengeſetze, des höchſten Guts, mithin auch die Bedingung, unter der wir dieſe Möglichkeit denken können, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit, dadurch zugleich mit poſtulirt. Das heiſst, mit dem oberſten Grundſatze des Sittengeſetzes wird zugleich geboten, nicht das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit theoretiſch zu glauben, denn Glaube kann nicht geboten werden, ſondern nach einer Handlungsregel zu handeln, welche das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit vorausſetzt. Das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit ſind Poſtulate der praktiſchen Vernunft heiſst alſo, das Sittengeſetz kann man, dem dadurch gebotenen Endzwecke nach, nicht anerkennen und befolgen, ohne die Maxime bei ſeinen Handlungen zu haben, ſo zu handeln, als ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Nach dieſer Maxime oder Regel zu handeln, wird

alſo mit jenem oberſten Grundſatze zugleich mit geboten. Dadurch bekomme ich alſo keine theoretiſche Erkenntniſs, weder ein Wiſſen, noch ein Meinen von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit Gottes und der Unſterblichkeit, ſondern ich werde bloſs durch den Endzweck, den mir das Moralgeſetz zu meiner Endabſicht macht, genöthigt, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit in meine Maximen, oder Regeln, nach denen ich handeln ſoll, aufzunehmen (U. 459. f. M. II, 984).

10. Wollten wir das Daſeyn Gottes und einen beſtimmten Begriff von ihm auf die Zwecke gründen, die wir in der Natur in ſo reichem Maaſse finden, dann wäre das Daſeyn dieſes Weſens nicht Glaubensſache, ſondern eine Sache der Meinung. Denn alsdann nähmen wir das Daſeyn Gottes nicht darum an, weil wir es zur Möglichkeit der Erreichung des Endzwecks der Pflicht nothwendig vorausſetzen müſsten, ſondern um die Natur dadurch zu erklären, folglich würde es dann bloſs die unſerer Vernunft angemeſſenſte Meinung und Hypotheſe ſeyn. Allein dieſe Zwecke in der Natur führen auf keinen beſtimmten Begriff von Gott, weder von beſtimmter Macht, noch von beſtimmter Anſicht u. ſ. w. Dieſer beſtimmte Begriff von Gott wird hingegen in dem Begriff von einem moraliſchen Welturheber angetroffen, an den uns das Sittengeſetz glauben lehrt. Denn dieſer hat, wie in dem Begriff einer ſolchen, zum höchſten Gut nothwendigen, Welturſache liegt, das höchſte Gut zum oberſten Endzweck, in welchem wir mit inbegriffen ſind, wenn wir dieſen ſeinen oberſten Endzweck, dem Moralgeſetze gehorchend, zu dem unſrigen machen (U. 460).

11. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur dadurch den Vorzug, in unſerm Fürwahrhalten als Glaubensſache zu gelten, weil wir ohne dieſen Gegenſtand den Gegenſtand unſerer Pflicht nicht er-

reichbar finden, und alſo nicht aus Pflicht darnach ſtreben könnten. Der Begriff von Gott unterſcheidet ſich hierin weſentlich vom Begriff der Freiheit des Willens. Die Pflicht ſelbſt iſt praktiſch nothwendig, d. i. es iſt der Vernunft unmöglich, die Achtung fürs Moralgeſetz für nichtig zu erklären. Aus Pflicht handeln heiſst aber unabhängig von phyſiſcher Nothwendigkeit handeln. So wie alſo die Pflicht eine Thatſache unſerer Vernunft iſt, ſo iſt es auch die Freiheit, die kein leerer Begriff ſeyn kann, weil es ſonſt auch das Sittengeſetz ſeyn müſste. Folglich iſt die Freiheit ſo gewiſs ein reeller Gegenſtand, als das Sittengeſetz, d. h. eine Thatſache *). So weit können wir es aber mit dem Glauben an das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nicht bringen. Denn das höchſte Gut, zu deſſen Möglichkeit das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nothwendig vorausgeſetzt werden, iſt ſelbſt keine Thatſache. Obwohl nehmlich die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktiſche Vernunft klar iſt, ſo iſt es doch nicht

*) Kant ſcheint ſich hier zu widerſprechen, indem er die Freiheit (P. 238.) ein Poſtulat, und doch auch eine Thatſache nennt. Allein er will ſagen, die Freiheit läſst ſich als Thatſache in wirklichen Handlungen aus Pflicht, mithin in der Erfahrung darthun. Denn, daſs ich aus Pflicht meiner Neigung entgegen handeln kann, iſt eine Thatſache. Der Gegenſtand der Idee der Freiheit iſt alſo etwas Wirkliches, aber doch nicht etwas in der Erfahrung, ſondern durch die Erfahrung beweiſet ſich die Vernunft nur, daſs die Idee einen Gegenſtand hat, der aber übrigens intelligibel iſt. Die Realität der Idee der Freiheit iſt alſo Thatſache, der Gegenſtand ſelbſt oder das Daſeyn einer freihandelnden Urſache aber iſt intelligibel und in ſo fern die Freiheit eine Thatſache der Vernunft, die ihr Daſeyn durch das Moralgeſetz beweiſet, und doch ein Poſtulat, d. i. eine Vorſtellung, deren Gegenſtand nur durch die moraliſchen Maximen der Handlungen vorausgeſetzt, nie ſelbſt erfahren wird. Man kann auch ſagen: für die praktiſche Vernunft iſt die Freiheit Thatſache; für die Erfahrungserkenntniſs in der Sinnenwelt, oder die moraliſchen Handlungen als Phänome, iſt ſie ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft.

die Erreichung des Endzwecks, den uns unſere Pflicht bei unſern Handlungen ſetzt. Die Pflicht gebietet uns nehmlich, wir mögen uns einen Zweck unſrer Handlung als erreichbar denken oder nicht. Und es iſt in meiner Gewalt, die Pflicht aus Pflicht zu erfüllen. Ich brauche mich gar nicht darum zu bekümmern, welche Zwecke dadurch erreicht werden, denn nur die Beſchaffenheit meiner Handlung, nicht der Erfolg derſelben, kann mir zugerechnet werden. Allein durch das Geſetz der Pflicht iſt mir doch die Abſicht deſſelben zu befördern auferlegt, nun kann dieſe keine andere ſeyn, als Tugend und die Unterordnung der Wünſche vernünftiger Sinnenweſen unter die Pflicht, alſo eine ſolche Verbindung des Endzwecks ihrer ſinnlichen Natur, der Glückſeligkeit, mit der Tugend, daſs die Beförderung der Glückſeligkeit des Tugendhaften vorzüglich möglich ſei. Die Ausführbarkeit dieſer Abſicht, weder von unſerer Seite noch von Seiten der Natur, ſieht nun die Vernunft nicht ein. Da nun aber die Ausführung doch die Abſicht des Sittengeſetzes iſt, die uns mit demſelben aufgelegt iſt, ſo müſſen wir das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit zum Behuf des moraliſchen Handelns für reale Gegenſtände anerkennen, oder ſo handeln, als wüſsten wir gewiſs, es ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Es iſt alſo moraliſch nothwendig, das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit für reale Gegenſtände anzunehmen, aber es iſt nicht objectiv nothwendig oder Pflicht, ſondern ſubjectiv nothwendig oder moraliſches Bedürfniſs (P. 226. M. II, 985. U. 461.).

12. Das Bedürfniſs, ein höchſtes, auch durch unſere Mitwirkung mögliches, Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt aber nicht ein Bedürfniſs aus Mangel an moraliſchen Triebfedern. Es iſt ein Bedürfniſs aus Mangel an äuſsern Verhältniſſen, in denen allein, den moraliſchen Triebfedern gemäſs, ein Gegenſtand, als Zweck an ſich ſelbſt (oder morali-

ſcher Endzweck), hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſeyn; obgleich man, wenn es bloſs auf geſetzliche Nöthigung zu Handlungen ankömmt, von ihm (dem Zweck der moraliſchen Handlung) abſtrahiren muſs, und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund (den Zweck) des Willens ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit). Der moraliſche Zweck muſs uneigennützig ſeyn; und das Bedürfniſs eines durch reinen Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter Einem Princip befaſſenden Endzwecks (eine Welt, als das höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniſs des uneigennützigen Willens, in ſo ferne er ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zur Hervorbringung eines Gegenſtandes (nehmlich des höchſten Guts) erweitert (S. III, 428*).

13. Es iſt dieſes eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, bei der folgendes zum Grunde gelegt wird. Wenn wir zu Dingen in der Welt in moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, ſo müſſen wir ſtets dem moraliſchen Geſetze gehorchen. Dazu kömmt nun noch die Pflicht, nach allem Vermögen zu bewirken, daſs ein ſolches Verhältniſs (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Der Menſch denkt ſich ſelbſt hierbei nach der Analogie mit der Gottheit, ſo wie dieſe in Rückſicht auf ſich ſelbſt (ſubjectiv) keines äuſsern Dinges bedürftig iſt, ſo bedürfen wir auch keines Zwecks in Rückſicht auf unſere Moralität. So wie aber gleichwohl die Gottheit nicht ſo gedacht werden kann, daſs ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern ſo, daſs ſie ſelbſt durch das Bewuſstſeyn ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt iſt, das höchſte Gut auſser ſich hervorzubringen, welche Nothwendigkeit am höchſten Weſen von uns nicht anders als Bedürfniſs vorgeſtellt werden kann; ſo iſt es

bei dem Menſchen Pflicht, wenn er ſich ſeine Wirkung auf Gegenſtände auſser ſich als Zweck vorſtellt, dieſe Wirkung unter der Idee der Beförderung des höchſten Guts zu denken und hervorzubringen. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten, durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht ſeine eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur in eine Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch ſey. Eine ſolche Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht auf eine ſolche Idee (auf die Bedingung, zu einem ſolchen Ganzen, der beſten Welt, zu gehören) einſchränkt, iſt nicht eigennützig (S. III, 429. f.).

Kant Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 91. 3. S. 457. ff.

Deſſen Critik der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 856.

Deſſen Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 70 — II. B. II. Hauptſt. IV. S. 219. f. — V. S. 224. ff. — VI. S. 238. — VII. S. 248.

Deſſen Abhandl. über den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatsſchrift. Septemb. 1793. S. 211 *).

Gleichheit.

Die Einerleiheit einer Gröſse mit einer andern. So ſind die Stunden von 4 bis 6 Uhr denen von 7 bis 9 Uhr der Zeitlänge nach gleich; die Einerleiheit der Gröſse dieſer Zeit heiſst daher ihre Gleichheit. Die völlige Gleichheit und Aehnlichkeit,

ſo fern ſie nur in der Anſchauung erkannt werden kann, iſt die Congruenz (N. 25). Auf dieſer Congruenz beruhet alle geometriſche Conſtruotion der völligen Identität, ſ. Identität und Bewegung, S. 615.

Gleichartigkeit,

Homogeneität, *homogeneitas*, *homogénéité*. Diejenige Beſchaffenheit der Dinge, daſs ſie zu Einem Geſchlecht gehören.

1. In dem Mannichfaltigen gegebener Erfahrungen (der Natur) wird Gleichartigkeit vorausgeſetzt. Unter Natur ſind hier Gegenſtände, die uns durch die Sinne gegeben werden, zu verſtehen. Der Verſtand hat nun das logiſche Princip, oder den Grundſatz des Denkens überhaupt, alles nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen. Man nennt nehmlich einen Begriff, der einen andern unter ſich begreift, in Beziehung auf dieſen einen höhern Begriff. So begreift der des Thieres den Begriff eines Vogels unter ſich, weil der Vogel ein Thier iſt, und wenn ich von Thieren rede, ich dadurch auch Vögel mit verſtehe. Der unter dem höhern Begriff mit enthaltene heiſst, in Beziehung auf dieſen, der niedere; ſo iſt alſo hier Thier der höhere und Vogel der niedere Begriff. Ein höherer Begriff heiſst Geſchlecht, ein niederer Art. Der Begriff Thier iſt der von einem Geſchlecht, zu dem die Vögel als eine Art dieſes Geſchlechts gehören. Man gebraucht auch das Wort Gattung ſtatt Geſchlecht, und nennt dies Geſetz das logiſche Geſetz der Gattungen. Durch dieſes Geſetz bringt der Verſtand die Erſcheinungen unter allgemeine Begriffe, und bildet z. B. aus der Vergleichung deſſen, was mehrere ſolche Gegenſtände, die wir Vögel nennen, mit einander gemein haben, den allgemeinen Begriff eines Vogels, ſ. Begriff, 4. Ge-

ſetzt nun, die Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, wären gänzlich von einander verſchieden, es wäre zwiſchen ihnen gar keine Aehnlichkeit (ſ. Aehnlichkeit und Affinität); ſo könnte das logiſche Geſetz der Gattungen nichts helfen, es könnte gar nicht angewendet werden, weil die Dinge nichts mit einander gemein hätten, und folglich auch nicht unter gemeinſchaftliche Begriffe gebracht werden könnten. Es würde dann alſo kein Begriff von Geſchlecht, Gattung und Art von den wirklichen Dingen ſtatt finden, kurz, gar kein allgemeiner Begriff. Dann würde aber überhaupt kein Verſtand möglich ſeyn, denn der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, nun iſt aber jeder Begriff allgemein in Anſehung der Vorſtellungen, die unter ihm enthalten ſind, und es giebt keine einzelnen Begriffe, durch die nur Ein Gegenſtand gedacht würde. Denn ſtände nur Eine Anſchauung unter dieſem Begriff, ſo müſste der Begriff alle die Merkmale enthalten, die in der Anſchauung wären, welches unmöglich iſt, indem in der Anſchauung unendlich viele Merkmale, in dem Begriff aber nur eine gewiſſe Anzahl enthalten ſind. Folglich wird durch das logiſche Geſetz der Gattungen voraus geſetzt, daſs die Naturdinge nicht nur der Form nach (wie aus der transſcendentalen Aeſthetik folgt, weil alle Dinge der Natur in Raum und Zeit ſeyn müſſen), ſondern auch dem Inhalt nach, dem durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen nach, gleichartig ſeyn müſſen, wenn ſie ſollen können gedacht, d. i. durch Merkmale und die Vereinigung derſelben in Begriffen vorgeſtellt werden (C. 681).

2. Das logiſche Geſetz der Gattung ſetzt alſo ein transſcendentales Geſetz voraus. Das heiſst, da der Verſtand nur dann möglich iſt, wenn auch die Gegenſtände der Natur gleichartig ſind, ſo folgt, daſs in unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt der Grund zu einer ſolchen

Gleichartigkeit der Naturdinge liegen muſs. Dies iſt auch ſehr wohl möglich, weil die Gegenſtände der Natur nicht Dinge an ſich, ſondern Vorſtellungen ſind, die unſerer Sinnlichkeit irgend wodurch gegeben werden. Solche Vorſtellungen müſſen aber nothwendig die Form annehmen, die das Vermögen ihnen giebt, durch welches ſie möglich werden. Die Gleichartigkeit der Dinge iſt alſo eine transſcendentale Beſchaffenheit der Dinge, d. h. es kann uns nie ein ſinnlicher Gegenſtand in der Erfahrung vorkommen, der nicht mit einem andern gleichartig wäre, weil er ſonſt dem Inhalte oder der Materie nach nicht denkbar wäre. Denn der Form nach müſſen die Gegenſtände ſchon vermöge der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der Kategorien Gleichartigkeit haben. Sonſt könnte ja auch nicht einmal der Gedanke von ihnen möglich ſeyn, das iſt ein Gegenſtand. Denn der Begriff Gegenſtand iſt der Begriff von der höchſten Gattung, der Form nach, unter der alles, der Form nach, ſteht (C. 682.).

3. **Folglich wird in dem Mannichfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt.** Denn von dem, was nicht mit einem andern gleichartig wäre, gäbe es auch keinen empiriſchen Begriff. Nun heiſst aber die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen zu empiriſchen Begriffen Erfahrung. Folglich wäre ohne Gleichartigkeit auch keine Erfahrung möglich. Wir können alſo *a priori* behaupten, alle Gegenſtände der Natur müſſen mit andern Gleichartigkeit haben; aber wir können *a priori* nie den Grad beſtimmen, in welchem ſie gleichartig ſind. Dies letztere iſt ganz allein Sache der Erfahrung. Darum muſste Linné viele Unterſuchungen über die empiriſche Beſchaffenheit der Geſchlechtstheile der Pflanzen anſtellen, um ſie nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen, und jeder Pflan-

ze ihre Claſſe anzuweiſen, ſ. übrigens **Affinität** (C. 682. M. I, 803).

4. **Die Vernunft zeigt aber hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe.** Dem logiſchen Geſetze der Gattungen, welches bei ſeiner Unterordnung der Gegenſtände unter Begriffe, und der Arten unter Gattungen, durchaus vorausſetzt, daſs die Gegenſtände und Begriffe etwas mit einander gemein haben (**Identität poſtulirt**), ſteht nehmlich ein anderes logiſches Geſetz gerade entgegen. Dies iſt das Geſetz der Arten, oder das Bemühen des Verſtandes, etwas zu finden, wodurch ſich die Gegenſtände, wenn ſie auch zu Einer Gattung gehören, doch von einander unterſcheiden, wodurch Arten der Dinge, die zu Einer Gattung gehören, möglich werden. Es iſt daher nicht nur ein Geſetz des Verſtandes, die Gegenſtände nach ihrer Gleichartigkeit, ſondern auch nach ihrer Verſchiedenartigkeit zu ordnen. Ohne das logiſche Geſetz der Gleichartigkeit könnten wir ſie nicht durch Begriffe denken, ohne das Geſetz der Verſchiedenartigkeit könnten wir ſie nicht durch Begriffe von einander unterſcheiden. Man kann das Geſetz der Arten auch den Grundſatz des **Scharfſinnes** oder Unterſcheidungsvermögens, das Geſetz der Gattungen aber den Grundſatz des **Witzes** oder des Vermögens, die Aehnlichkeiten zu finden, nennen. Der letztere, wenn es zu leichtſinnig verfahren und das Aufſuchen der Aehnlichkeiten zu weit treiben will, wird durch den erſtern wieder eingeſchränkt, indem dieſer uns nöthigt, auch das ſorgfältig aufzuſuchen, wodurch ſich die Gegenſtände von einander unterſcheiden (C. 682).

5. Das doppelte Intereſſe, das ſich hier zeigt, iſt alſo

a. das **Intereſſe des Umfangs** (der **Allgemeinheit**). Es macht uns nehmlich Vergnü-

gen, wenn wir ſolche Aehnlichkeiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir ſie zu Einer Gattung zählen können; denn alsdann kann der Verſtand unter ſeinem Gattungsbegriff recht viel denken, es ſind viel Begriffe unter dem höhern Begriffe enthalten. Daher giebt es z. B. unter den Naturforſchern einige, die der Ungleichartigkeit gleichſam feind ſind, und immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen. Dies ſind vorzüglich die ſpeculativen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, die Einheit des Geſetzes, eine Sache der Speculation, in der Natur zu finden, als die gegebene Mannichfaltigkeit, in ſo ferne ſie jene Einheit zu finden erſchwert. Ein ſolcher Naturforſcher war Linné.

6. Es zeigt ſich aber auch ein dieſem entgegenſtehendes Intereſſe, und das iſt

b. das Intereſſe des Inhalts (der Beſtimmtheit). Es macht uns nehmlich auch Vergnügen, wenn wir ſolche Verſchiedenheiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir recht mannichfaltige Arten dadurch bekommen; denn alsdann kann der Verſtand in ſeinem Begriff der Art recht viel denken; es ſind viel Merkmale in dem Begriff enthalten. Daher giebt es andere unter den Naturforſchern, die der Gleichartigkeit gleichſam feind ſind, und die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daſs man beinahe die Hoffnung aufgeben möchte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen. Dies ſind vorzüglich die empiriſchen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, durch die Erfahrung aufzufinden, d. i. immer mehr durch die Sinne gegebenes und von andern verſchiedenes Mannichfaltiges zu entdecken; und weil dieſe Verſchiedenheit durch jene Principien beſchränkt wird.

Ein ſolcher Naturforſcher war **Büffon** (C. 682. f. M. I, 804).

Kant Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch, III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 681. ff.

Glied,

ſ. **Reich.**

Glücklich,

glückſelig, *felix*, *fortunatus*, *beatus*, *heureux*. Ein Ausdruck für alles Gewünſchte, oder Wünſchenswerthe, was wir doch weder vorausſehen, noch durch unſre Beſtrebung nach Erfahrungsgeſetzen herbei führen können; von dem wir alſo, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorſehung anführen können (R. 153 *). So ruft Kant von einer ſchriftlichen Offenbarung aus: glücklich (glückliches Ereigniſs)! wenn ein ſolches den Menſchen zu Händen gekommenes Buch, neben ſeinen Statuten (von der Willkühr des Urhebers ausfließsenden Geſezzen) als Glaubensgeſetzen, zugleich die reinſte moraliſche Religionslehre mit Vollſtändigkeit enthält, die mit jenen (Statuten, als Vehikeln ihrer Introduction) in die beſte Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, ſowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halben, (die erwünſchte Beförderung des Strebens nach dem höchſten Gut), als wegen der Schwierigkeit, ſich den Urſprung einer ſolchen durch daſſelbe vorgegangenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts nach natürlichen Geſezzen begreiflich zu machen (ihn aus Erfah-

rungsgeſetzen zu erklären), das Anſehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann (R. 153. f.).

2. So hat der Menſch, und überhaupt jedes vernünftige aber endliche Weſen, ein Verlangen glücklich zu ſeyn. Denn es iſt nicht etwa ſeiner Natur nach (urſprünglich) ſchon mit ſeinem ganzen Daſeyn zufrieden, denn alsdann wäre es unabhängig von allem, was auſser ihm iſt, ſich ſelbſt genug, d. i. ſelig; aber dann wäre es nicht endlich. Sondern ein vernünftiges aber endliches Weſen hat ſeiner Endlichkeit wegen Bedürfniſſe, von denen es abhängig iſt, dieſes erregt bei ihm den Wunſch nach Befriedigung derſelben. Dasjenige, womit die Bedürfniſſe befriedigt werden können, (die Materie ſeines Begehrungsvermögens) iſt das Gewünſchte oder Wünſchenswerthe. Nun kann wohl das endliche Weſen nach der Erlangung dieſes Wünſchenswerthen ſtreben, aber dieſe Erlangung ſteht doch nicht vollkommen in ſeiner Gewalt (ſonſt würde er ſich nicht glücklich preiſen, wenn er es erlangt), ſondern hängt ſo von der Natur und ihrer Einrichtung ab, daſs er weder vorausſehen kann, ob er es erlangen werde, noch es ſich mit Sicherheit durch ſein den Naturgeſezzen, nach welchen es etwa erlangt werden könnte, gemäſs eingerichtetes Streben verſchaffen kann *). Darum ſagt man nun, er iſt glücklich, wenn er dieſes Wünſchenswerthe erlangt, und der Grund der Erlangung deſſelben (da ſie von den Erfah-

*) *Sunt in his quidem virtutis opera magna, ſed maiora fortunae. Plin. natur. hiſt. lib. VII. cap. XXVIII.* So ſagt Quintus Curtius vom Alexander: *Fatendum eſt, quum plurimum virtuti debuerit, plus debuiſſe fortunae, quam ſolus omnium mortalium in poteſtate habuit. Lib. X, cap. V.* und Cornelius Nepos ſagt: *Jure ſuo nonnulla ab imperatore miles, plurima vero fortuna vindicat, ſeque his plus valuiſſe, quam ducis prudentiam vere poteſt praedicare. Thraſybul. cap. I.*

rungsgesetzen, so weit unsere Einsicht derselben reicht, und wir sie bei unserm Streben benutzen konnten, nicht abgeleitet werden kann) ist eine gütige Vorsehung (P. 45.).

3. Es ist nun eine grosse Streitfrage: ob glücklich zu seyn den Bestimmungsgrund des Willens für alle vernünftige Wesen enthalten, folglich das Princip praktischer Gesetze seyn könne? Eine Frage, die Kant mit Nein beantwortet. So viel giebt Kant nehmlich zu, dass glücklich zu seyn einen unvermeidlichen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens für alle vernünftige aber endliche Wesen enthalte, d. h. dass sie ihrer Bedürfnisse wegen durchaus vieles wünschenswerth finden müssen, wie so eben (in 2) gezeigt worden ist. Aber es ist unmöglich, diesen materialen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens als ein Gesetz für den Willen zu betrachten (P. 45).

4. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen überall zum Grunde liegt, so ist doch dieses subjectiv nothwendige (Natur-) Gesetz objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip. Das heisst, die Gegenstände, welche das vernünftige, aber endliche Wesen seiner Bedürfnisse wegen wünschenswerth findet, könnte dasselbe nicht wünschen, wenn es nicht die Vorstellung von der nicht in seiner Gewalt stehenden Befriedigung seiner Bedürfnisse durch dasselbe hätte. Da es nun aber diese Vorstellung hat, so muss das Wesen, seiner natürlichen Beschaffenheit nach, also nach einem Naturgesetze, welches die Beschaffenheit des Objects voraussetzt, nothwendig begehren. Es ist also ein Naturgesetz des Begehrungsvermögens des bedürftigen Wesens, dass das, was seinen Bedürfnissen abhilft, das Wünschenswerthe, begehrt wird. Allein dies Wünschenswer-

the ist nun nicht für alle vernünftige aber endliche Wesen ein und derselbe Gegenstand. Denn da diese Wesen in Ansehung der Bedürfnisse, nach der Verschiedenheit ihrer Natur und der Gewöhnung derselben, verschieden sind oder doch seyn können, und ihre Bedürfnisse folglich zufällig sind, so ist es auch das Wünschenswerthe. Es kann also nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung von einem jeden endlichen Wesen selbst erkannt werden, was für dasselbe wünschenswerth ist. Worin nehmlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf das besondere Gefühl der Lust und Unlust eines jeden an. Ja, dieses Gefühl ist in demselben Subject sehr veränderlich, was dem einen heute Vergnügen macht und Bedürfniss ist, das ist es und macht es oft morgen nicht mehr. Folglich ist es wohl ein Naturgesetz, dass das Begehrungsvermögen zum Begehren gewisser Gegenstände bestimmt wird, aber diese Gegenstände selbst sind sehr verschieden. Folglich taugen sie auch nicht dazu, gewisse Gesetze für den Willen aller vernünftigen aber endlichen Wesen von ihnen abzuleiten, welche für sie alle bestimmen sollen, wornach sie zu trachten haben. Bei der Begierde nach Glückseligkeit (oder der Erlangung des Wünschenswerthen, welches zu erlangen nicht ganz in unsrer Gewalt stehet) kömmt es nehmlich nicht, wie bei dem Wollen der Tugend, auf die Form der Gesetzmässigkeit an; d. h. nicht das begehren wir als wünschenswerth, was alle begehren sollen, denn es können nicht alle ein und dasselbe begehren, weil die Begierde vom Bedürfnisse abhängt, welches verschieden ist, sondern, es kömmt hier auf die Materie, auf den Gegenstand des Begehrens an, nehmlich ob und wie viel Vergnügen ich zu erwarten habe, wenn ich nach dem trachte und es erlange, was ich nach der Beschaffenheit meiner Natur begehren muss (P. 46. M. II, 190), s. Geschicklichkeit, 4. Das Uebrige findet man in den beiden folgenden Artikeln.

Kant Religion innerh. etc. 3. St. 1. Abth. V. S. 153. f.

Deffen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. §. 3. Anmerk. II. S. 45.

Glückfeligkeit,

ἡδονη, *voluptas*, *) *felicitas fumma*, *beatitas*, *beatitudo*, *félicité fupreme*, *béatitude*, *bonheur*. Die Befriedigung aller unferer Neigungen (fowohl *extenfive*, der Mannichfaltigkeit diefer Befriedigung, als *intenfive*, ihrer Grade, und auch *protenfive*, ihrer Dauer nach) (C. 834. G. 23. P. 129. 264). Ein vernünftiges aber endliches Wefen ift von Gegenftänden, die aufser ihm find, abhängig. Diefe Abhängigkeit nennt man das Bedürfnifs deffelben. Diefes Bedürfnifs beftimmt daher nothwendig fein Begehrungsvermögen, es bekömmt eine Begierde nach dem Gegenftande. Dient ihm diefe Begierde als Regel des Verhaltens, fo ift fie ihm habituell, fie ift ihm zur Gewohnheit geworden, und heifst nun Neigung. Denkt man fich nun alle Neigungen zufammengenommen und die Befriedigung derfelben

a. extenfive, d. i. in ihrem ganzen Umfange, fo dafs keine einzige Neigung unbefriedigt bleibt;

b. intenfive, d. i. in einem folchen Grade, dafs über denfelben keine (höhere) Befriedigung möglich ift;

*) *Ergo illi intelligunt, quid Epicurus dicat, ego non intelligo? Ut fcias me intelligere, primum idem effe voluptatem dico, quod ille* ἡδονην. *Et quidem. faepe quaerimus verbum Latinum pro Graeco et quod idem valeat, hic nihil fuit, quod quaeremus. Nullum inveniri poteft, quod magis idem declaret Latine, quod Graece* ἡδονη, *quam declarat voluptas. Cic. de finib. l. II. c. 4.*

c. protenſive, d. i. ſo, daſs auch dieſe Befriedigung ſtets fortdauert und nie ein Ende nimmt;

ſo hat man den richtigen Begriff (die Idee) von der Glückſeligkeit.

2. Durch die Neigungen werden uns alſo gewiſſe Zwecke unſeres Strebens aufgegeben, nehmlich die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe durch gewiſſe Gegenſtände, die wir darum für wünſchenswerth halten. Man kann ſich nun die Befriedigung aller unſerer Neigungen in einem einzigen Begriff, dem des Gegenſtandes oder Zweckes aller unſerer Neigungen überhaupt, vereinigt denken, ſo iſt dieſer Gegenſtand dasjenige, was wir Glückſeligkeit nennen. Man ſiehet aber, dieſe Glückſeligkeit beſtehet für jedes Subject immer aus andern Elementen, weil die Neigungen der bedürftigen Weſen ſo verſchieden ſind. (C. 828), ſ. Geſchicklichkeit, 6.

3. Auf dieſe Glückſeligkeit geht nun alles Hoffen. Denn hoffen heiſst eine Luſt empfinden über die zukünftige Befriedigung einer Neigung, in ſo ferne dieſe Befriedigung nicht ganz von uns abhängt, und zugleich eine Unluſt empfinden über die jetzige Entbehrung dieſer Befriedigung. Gäbe es keine Neigungen, die uns Zwecke aufgeben, ſo könnten wir weder Luſt über die noch zukünftige Erreichung, noch Unluſt über die gegenwärtige Entbehrung der Erreichung dieſer Zwecke empfinden, und wüſsten alſo nichts von Hoffnung (C. 833).

4. Geſetzt, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln müſste, der einen Gegenſtand ſeiner Neigung (Befriedigung derſelben) erlangen wollte, ſo wäre dieſe Regel ein Geſetz, das den Willen eines ſolchen Weſens beſtimmen müſste. Denn das Begehrungsvermögen, wenn

es durch Vernunft beſtimmt wird, heiſst der Wille. Nun muſs aber ein vernünftiges Weſen, das einen Zweck begehrt, auch die Mittel wollen, wenn ſeiner Begierde nicht ein anderer Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens oder des Willens entgegen ſtehet. Folglich iſt jenes Geſetz praktiſch oder den Willen beſtimmend. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes iſt die Vorſtellung, daſs die Neigung befriedigt wird, wenn das Beſtreben darnach glückt, alſo überhaupt der allgemeine, aus den Neigungen hervorgehende Zweck, Glückſeligkeit (*felicité*). Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeligkeit nennt nun Kant ein pragmatiſches Geſetz, und es iſt nichts anders, als eine Klugheitsregel; denn Klugheit iſt das Vermögen der Vernunft, die natürlichen Neigungen ſo zu bezähmen, daſs ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Glückſeligkeit zuſammenſtimmen (R. 70.) ſ. Geſchicklichkeit. 6. Geſetzt hingegen, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln ſollte, der bloſs würdig werden wollte, glücklich zu ſeyn, d. h. der eine ſolche Beſchaffenheit erlangen wollte, daſs wenn die Glückſeligkeit nach Vernunftgründen ausgetheilt würde, ſie ihm zuerkannt werden müſste, ſo wäre eine ſolche Regel ebenfalls ein praktiſches Geſetz. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes wäre nicht die Vorſtellung, daſs man dadurch glücklich werden könne, ſondern daſs die Vernunft, wenn ſie über die Glückſeligkeit zu gebieten hätte, ſie ihm zuerkennen müſſe, alſo ein nicht aus den Neigungen, ſondern aus der Vernunft hervorgehender Zweck, nehmlich der, der Vernunft zu gehorchen, oder die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn. Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dieſem Bewegungsgrunde iſt moraliſch, oder ein Sittengeſetz, d. i. ein ſolches, zu deſſen Befolgung Unabhängigkeit von den Neigungen, oder Herrſchaft über dieſelben, daſs iſt ein von der Nöthi-

gung durch dieſelben freier Wille erforderlich iſt. Das pragmatiſche Geſetz iſt eigentlich nur ein Rath, was zu thun ſey, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig werden; weil der Erfolg deſſen, was wir thun, nicht bei uns ſteht, auch es darauf ankömmt, ob wir den Zweck, Befriedigung der Neigung, haben. Das moraliſche Geſetz aber iſt ein Gebot, wie wir uns verhalten ſollen, um der Glückſeligkeit bloſs würdig zu werden; weil es nicht auf unſere Neigung Rückſicht nimmt, und nicht darnach fragt, ob wir den Zweck, Unterwerfung der Neigung unter ein ſolches Gebot der Vernunft, haben oder nicht (nicht bloſs hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſcher Zwecke, ſondern ſchlechterdings gebietet). Das pragmatiſche Geſetz oder die Klugheitsregel gründet ſich auf Erfahrung; denn bloſs vermittelſt der Erfahrung können wir wiſſen, welche Neigungen wir haben, und wie und wodurch wir ſie befriedigen können. Das moraliſche Geſetz oder das Sittengeſetz nimmt auf die Neigung gar keine Rückſicht, und kann aus bloſsen Vernunftbegriffen (Ideen) *a priori* (d. i. ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, nehmlich auf Glückſeligkeit) erkannt werden; denn das Geſetz drückt ja bloſs die Forderung der Vernunft aus, oder die Bedingung, unter der ſie allein die Glückſeligkeit zuerkennen würde, wenn es von ihr abhinge, irgend Jemand in den Beſitz derſelben zu ſetzen (C. 834. M. I, 962).

5. Kant erklärt auch die Glückſeligkeit durch das ganze Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande (G. 2.). Allein er verſtehet hier offenbar unter der Glückſeligkeit die Beſchaffenheit des Subjects und zugleich etwas in der Erfahrung mögliches, nehmlich eine ſolche Befriedigung unſrer Neigungen, bei welcher uns, in Vergleichung mit dem Zuſtande Anderer, weniger zu wünſchen übrig iſt, und das, was wir noch zu wünſchen haben, nicht mit Sehnſucht wün-

ſchen; den Beſitz einer groſsen Macht, oder groſsen Reichthums, oder groſser Ehre, ſelbſt der Geſundheit, kurz aller der irdiſchen Güter, deren Erlangung und Beſitz nicht in unſrer Gewalt ſind, und daher Glücksgaben genannt werden (G. 1.). Daſs dieſes die Bedeutung des Worts Glückſeligkeit in dieſer Stelle iſt, ſiehet man daraus, weil es heiſst, ſie mache Muth, alſo beſitzen ſie manche. Eine ſolche Glückſeligkeit kann eine comparative oder eine empiriſche Vorſtellung von Glückſeligkeit genannt werden. Jene Glückſeligkeit hingegen, von der vorher die Rede war, iſt eine ſolche, die in keiner Erfahrung zu finden iſt. Dieſe iſt bloſs die Vorſtellung von dem Unbedingten in der Befriedigung der Neigungen, d. i. die Vernunftidee von der abſoluten Vollſtändigkeit im Genuſs alles Wünſchenswerthen. Dem, der ſie beſäſse, müſste kein Wunſch übrig ſeyn, der nicht befriedigt würde. Dieſe Glückſeligkeit kann die Glückſeligkeit in der Idee, oder die abſolute, auch die Vorſtellung *a priori* von Glückſeligkeit, deren Elemente aber alle empiriſch ſind, genannt werden (G. 2.).

6. Glückſeligkeit, man mag ſie nehmen in welcher Bedeutung man will, kann nicht der Zweck ſeyn, zu welchem die Natur ein Weſen hervorgebracht hat, das Vernunft und Willen hat. Denn wäre das der Fall, ſo hätte ſie ihren Zweck gänzlich verfehlt, welches wir bei einer Natur, die wir nach Zwecken beurtheilen, und deren Zwecke wir aus ihren Mitteln erkennen, doch nicht zugeben können. Die Vernunft beſtimmt nehmlich den Willen oft wider die Neigung des Subjects und thut folglich der Glückſeligkeit Abbruch. Man kann auch nicht ſagen, die Vernunft beabſichtigt dadurch die Erlangung der Glückſeligkeit, denn woher wüſste denn die Vernunft *a priori*, was uns in Zukunft glücklich machen könne, und wodurch wir es erreichen werden. Schriebe aber

die Vernunft nur ſolche Regeln vor, die aus der Vergleichung mehrerer Erfahrungen von dem, was glücklich macht und wie es zu erlangen iſt, hergenommen wären, ſo wären dieſe Regeln doch immer unſicher, wie auch der verunglückte Erfolg, z. B. wenn eine rechtſchaffene Handlung dem, der ſie thut, das Leben koſtet, oft genug beſtätigt. Die Natur hätte alſo, wäre die Glückſeligkeit des vernünftigen Weſens ihr Zweck, weit beſſer gethan, wenn ſie dieſem Weſen einen ſolchen Inſtinct (ein ſolches gefühltes Bedürfniſs, etwas zu thun) gegeben hätte, daſs ſeine Glückſeligkeit aus allem dem, was es thut, hätte erfolgen müſſen. Die Vernunft wäre dann nicht zum Handeln, nicht Willenbeſtimmend oder praktiſch geweſen, ſondern bloſs theoretiſch oder zum Erkennen. Sie würde, in Anſehung der Thätigkeit eines ſolchen Weſens, demſelben bloſs dazu gedient haben, über die glücklichen Anlagen in ſeiner Natur Betrachtungen anzuſtellen, ſie zu bewundern, ſich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Urſache dafür mit Worten zu danken, welcher Gebrauch der Vernunft aber doch wieder nur Wirkung des Inſtincts hätte ſeyn, und auf Glückſeligkeit hinwirken müſſen, damit nicht dadurch hätte etwas in der Glückſeligkeit dieſer Weſen verpfuſcht werden können (G. 5.) ſ. Gebrauch, praktiſcher.

7. Die Erfahrung lehrt auch, daſs bei den Verſuchteſten im Gebrauche der Vernunft bloſs zur Beförderung ihrer Glückſeligkeit ein gewiſſer Grad von Miſologie (Haſs der Vernunft) entſpringt. Denn ſie finden, wenn ſie allen Vortheil überſchlagen, den ſie von allen Künſten des gemeinen Luxus ziehen, und ſelbſt von allen Wiſſenſchaften, die ihnen auch nur ein Luxus des Verſtandes ſcheinen, daſs ſie ſich durch den Gebrauch der Vernunft zu dieſem Zweck nur mehr Mühſeligkeit zugezogen, aber an Glückſeligkeit nicht gewonnen haben. So tritt (Prediger Salomo Cap. 1, v. 17. 18.) der

König Salomo auf, ein Mann, der auf Erden viel genoſſen hat, und ſagt: Ich gab mein Herz darauf, daſs ich lernete Weisheit, und Thorheit, und Klugheit. Ich ward aber gewahr, daſs ſolches auch Mühe iſt. Denn wo viel Weisheit iſt, da iſt viel Grämens, und wer viel lehren muſs, der muſs viel leiden. Denn was richtet ein Weiſer mehr aus, denn ein Narr? (Cap. 6, 8). Solche Menſchen beneiden daher endlich den gemeinern Schlag der Menſchen, welcher der Leitung des bloſsen Naturinſtincts näher iſt, und der ſeiner Vernunft nicht viel Einfluſs auf ſein Thun und Laſſen verſtattet. Und man muſs geſtehen, daſs das Urtheil jener keinesweges grämiſch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar iſt. Vielmehr liegt dieſem ihrem Urtheile, oft ohne daſs ſie ſichs bewuſst ſind, die Idee von einer andern viel würdigern Abſicht ihrer Exiſtenz zum Grunde, zu welcher, und nicht zur Glückſeligkeit, die Vernunft ganz eigentlich beſtimmt iſt. Darum ſchlieſst ſich im Prediger Salomo die Aufzählung aller auf Glückſeligkeit berechneten und mit dem beſten Erfolg gekrönten Bemühungen des Menſchen, nachdem davon gezeigt worden, wie eitel dieſe Bemühung und Erlangung, und dieſer Genuſs am Ende ſei, ſo ſchön mit den Worten: Laſſet uns die Hauptſumma aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte ſeine Gebote (ſei ſittlich gut oder tugendhaft); denn das gehöret allen Menſchen zu (iſt nicht wie die Befriedigung dieſer oder jener Neigung die Privatabſicht der einzelnen, ſondern die Abſicht aller Menſchen) (Cap. 12, 13) (G. 5, M. II, 20).

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſrer Vernunft, in ſo fern ſie Vorſchriften des Handelns giebt (praktiſch iſt), gar ſehr viel auf unſere Glückſeligkeit an, denn wir

können, als bedürftige Weſen, die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe nicht entbehren. Ja, in ſo fern wir ſinnliche Weſen ſind, kömmt alles auf unſere Glückſeligkeit an. Denn ganz ohne ſie können wir nicht nur nicht exiſtiren, ſondern es iſt auch ohne ſie für ein ſinnliches Weſen, als ſolches, keine Zufriedenheit möglich. Aber für uns Menſchen kömmt doch nicht alles überhaupt auf unſere Glückſeligkeit an. Denn der Menſch iſt ja nicht bloſs ſinnliches Weſen, nicht ſo ganz Thier, daſs er gegen alles gleichgültig ſeyn ſollte, was Vernunft für ſich ſelbſt (ohne Rückſicht auf ſinnlichen Genuſs) ſagt, und daſs er die Vernunft bloſs zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, gebrauchen ſollte. Denn daſs der Menſch Vernunft hat, erhebt ihn noch gar nicht im Werthe über die bloſse Thierheit, wenn ihm die Vernunft nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bei Thieren der Inſtinct verrichtet. Die Vernunft wäre alsdann nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke auszurüſten, dazu ſie die unvernünftigen Thiere beſtimmt hat. Er bedarf alſo freilich Vernunft, nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt. Da es ihm hierin am Inſtinct fehlt, ſo muſs er Vernunft anwenden, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen (P. 107. f. M. II, 252).

8. Aber der Zweck der Vernunft als eines praktiſchen Vermögens, d. i. als eines ſolchen, das Einfluſs auf den Willen hat, kann nicht bloſs ſeyn, einen Willen hervorzubringen, der als Mittel zur Glückſeligkeit dient. Da ſie nun als auf den Willen wirkend (praktiſch) nicht als Mittel wozu dienen ſoll, und doch vorhanden iſt, ſo muſs ſie folglich zu einem höhern Berufe dienen, nehmlich auch das, was an ſich (nicht bloſs wozu) gut iſt, mit in Ueberlegung zu nehmen

(P. 103), ſo muſs ſie den Zweck haben, einen an ſich ſelbſt guten Willen hervorzubringen, d. i. einen ſolchen, der nicht durch das, was er bewirkt, ſondern allein durch das Wollen gut iſt (M. II, 21. 17.). Hierzu war nun ſchlechterdings Vernunft nöthig, weil nehmlich hier der Zweck in dem Willen ſelbſt, das iſt in dem durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögen liegt. Ein ſolcher Wille darf nun zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muſs doch das oberſte Gut für die Vernunft, und zu allem Uebrigen die Bedingung, alſo die oberſte Bedingung aller Glückſeligkeit ſeyn. Er oder die Sittlichkeit, und mit ihr die bloſse Würdigkeit glücklich zu ſeyn, darf nicht das einzige und ganze Gut für die Vernunft des endlichen Weſens ſeyn, weil daſſelbe auch ein aus ſeiner bedürftigen Natur abhängendes Verlangen nach Glückſeligkeit hat; welche aber, wie wir ſo eben geſehen haben, für unſere Vernunft auch bei weitem nicht das vollſtändige (vollendete) Gut iſt. Ein an ſich guter Wille muſs die Bedingung ſelbſt zu dem Verlangen nach Glückſeligkeit ſeyn; denn die Vernunft billigt die Glückſeligkeit nicht (ſo ſehr auch die Neigungen das Verlangen nach Befriedigung rege machen mögen), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten, vereinigt iſt. In dieſem Falle nun läſst es ſich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, wenn man wahrnimmt, daſs die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückſeligkeit, wenigſtens in dieſem gegenwärtigen Leben, auf mancherlei Weiſe einſchränke. Die Natur verfährt darin nicht unzweckmäſsig, weil die Vernunft dabei dennoch ihren Zweck erreicht, wenn auch in dieſem Leben den Zwecken der Neigung dadurch Abbruch geſchieht (G. 6. ff.).

9. Weder Glückſeligkeit noch Sittlichkeit allein iſt alſo das vollſtändige

höchfte (vollendete) Gut, denn die Vernunft billigt Glückfeligkeit ohne Sittlichkeit nicht, aber der, welcher fich der Glückfeligkeit würdig findet, mufs doch auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden (M. I, 974). Selbft die von aller Privatabficht freie Vernunft, wenn fie, ohne dabei auf eigenes Intereffe Rückficht zu nehmen, fich in die Stelle eines Wefens fetzte, das alle Glückfeligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen. Die Vernunft fträubt fich durchaus, die Glückfeligkeit der vernünftigen aber endlichen Wefen ihr höchftes Gut zu nennen. Befriedigung der Neigungen (oder Annehmlichkeit) ift Genufs. Ift es aber blofs auf Genufs angelegt, fo wäre es thöricht, fcrupulös in Anfehung der Mittel zu feyn, die ihn uns verfchaffen. Dann ift es ganz einerlei, ob wir dabei blofs leidend find, und unfern Genufs blofs von der Freigebigkeit der Natur, oder durch unfere Selbftthätigkeit und unfer eigenes Wirken erlangen. Dafs aber eines Menfchen Exiftenz an fich einen Werth habe, welcher blofs lebt, oder gar fehr gefchäftig ift, um zu geniefsen, fogar wenn er Andern noch fo viel Genufs verfchaffte, um durch Sympathie mit zu geniefsen, das wird fich die Vernunft nie überreden laffen. Nur durch das, was er thut, ohne Rückficht auf Genufs, giebt der Menfch feinem Dafeyn, als der Exiftenz einer Perfon (felbftftändigen, oder in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch, wenn er fich blofs leidend verhielte, verfchaffen könnte, fich befindenden Wefen) einen abfoluten Werth. Die Glückfeligkeit ift folglich, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes (von nichts weiter abhängiges) Gut (U. 12. f.). Allein der Glückfeligkeit bedürftig und würdig, aber nicht theilhaftig feyn, kann ebenfalls mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Wefens gar nicht zufammen beftehen (P. 199.).

In der aus der Willensbeſtimmung endlicher Weſen durchs Moralgeſetz hervorgehenden (d. i. praktiſchen) Idee des höchſten Guts ſind nehmlich beide Stücke, Tugend und Glückſeligkeit, weſentlich verbunden, ob zwar ſo, daſs die moraliſche Geſinnung (die Tugend) als Bedingung den Anſpruch auf Glückſeligkeit zuerſt möglich macht. Sieht man hingegen die moraliſche Geſinnung bloſs als ein Mittel zur Glückſeligkeit an, ſo würde die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich machen, welches aber, wie wir geſehen haben, falſch iſt. Denn in dieſem Falle wäre die moraliſche Geſinnung nicht moraliſch, ihr Zweck wäre etwas auſser ihr, und nicht ein an ſich guter Wille; dieſe Geſinnung wäre nun nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, weil dann die bloſse Begierde, wenn die Vernunft dabei auch noch ſo klug ihre Berechnung machte, der Beſtimmungsgrund der Willkühr wäre. Hierdurch würde nun aber die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, oder die Tugend, eingeſchränkt, und damit zugleich der Anſpruch auf Glückſeligkeit, die einzige Einſchränkung derſelben, welche vor der Vernunft gültig iſt (C. 841. f.) (P. 199).

10. G l ü c k ſ e l i g k e i t alſo in genauem E b e n m a a ſ s e (Proportion) mit der S i t t l i c h k e i t der vernünftigen endlichen Weſen, dadurch ſie der erſtern würdig werden, iſt das höchſte Gut oder der höchſte Endzweck der Natur bei denſelben. Indem aber die vernünftigen endlichen Weſen ſich dieſes, nach den Vorſchriften der reinen aber praktiſchen Vernunft, zum Endzweck ihres Handelns machen, verſetzen ſie ſich in eine intelligibele Welt, d. i. in eine Welt der Dinge an ſich. Denn die Sinnenwelt oder Welt der Erſcheinung verheiſst uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke, Verbindung der Glückſeligkeit mit der Tugend in Einem Gegenſtande, oder Ueber-

einſtimmung der Erreichung unſerer ſinnlichen Zwecke mit der Erreichung unſrer vernünftigen praktiſchen Zwecke, in Einem Object, das wir uns in dem Begriff des höchſten' Guts denken, nicht. Die Realität einer ſolchen Uebereinſtimmung, oder daſs ſie kein bloſser leerer Gedanke ſei, ſondern, wenn die vernünftigen endlichen Weſen wollen, in Erfüllung gehen müſſe, kann auch auf nichts anders gegründet werden, als auf die Vorausſezzung eines höchſten urſprünglichen Guts, d. h. eines Gottes. Denn nur eine von allen Bedürfniſſen unabhängige, d. i. ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, d. h. von der die vollkommenſte Befriedigung aller Bedürfniſſe aller endlichen bedürftigen Weſen ganz allein abhängt, kann die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge, nach der vollkommenſten Zweckmäſsigkeit, d. i. zu jenem höchſten Endzweck gründen, erhalten und vollführen, oder die Tugend mit Glückſeligkeit belohnen (C. 842. P. 199. f. 214.), ſ. Glaubensſache, 3. Antinomie 5, a. Endzweck u. Gut, höchſtes.

11. Es giebt alſo nur zwei Principien oder oberſte Gründe des Handelns, Sittlichkeit und Glückſeligkeit. Beſtimmt uns irgend die Vorſtellung eines Gegenſtandes zum Handeln, ſo haben wir eine Empfänglichkeit (Receptivität) des Begehrens für dieſen Gegenſtand, nehmlich ein Bedürfniſs, eine Neigung, die durch ihn befriedigt werden kann. Hieraus entſteht eine Luſt an dem Daſeyn des Gegenſtandes, welche mithin der Empfänglichkeit, d. i. dem Sinne (Gefühl, nicht dem Verſtande) angehört. Nun iſt aber das Bewuſstſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, oder die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer der-

ſelben gewiſs iſt (T. 16.) die Glückſeligkeit. Alſo iſt es etwas, das zu unſerer Glückſeligkeit gehört (die Annehmlichkeit, die wir von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwarten), was unſer Begehrungsvermögen beſtimmt; oder wie Kant ſich ausdrückt: alle materiale Principien (wenn ein Gegenſtand auſser der Vernunft der Grund des Handelns iſt,) gehören unter das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Und dieſer Hang, ſich ſelbſt nach ſeinen ſubjectiven Bedürfniſſen ſo zu beſtimmen, als ob dieſe Beſtimmungsgründe die eines jeden, eines allgemeinen, Willens wären, folglich ſein ſubjectives Ich zum Gegenſtande alles Wollens und Handelns machen, kann mit Recht die Selbſtliebe genannt werden. So iſt denn um ſeiner eigenen Glückſeligkeit willen oder aus Selbſtliebe handeln eins und daſſelbe (P. 40, f. M. II, 186. 187).

Betrifft die Regel des Handelns einen Gegenſtand, ſo iſt ſie hypothetiſch, oder beſtimmt, im Fall ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdann thun müſſe, um es wirklich zu machen. Sie hat alſo nur für alle diejenigen, die das begehren, alſo eine bedingte Allgemeinheit. Nun iſt freilich auch unleugbar, daſs alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie (nicht bloſs Form) haben müſſe. Allein dieſer Gegenſtand muſs darum eben nicht beſtimmen, wie die Regel des Trachtens nach demſelben beſchaffen ſeyn müſſe. Denn wäre das der Fall, ſo läſst ſich dieſe Regel nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung des Daſeyns des Gegenſtandes alsdann die beſtimmte Urſache des Begehrens deſſelben ſeyn würde. Wenn aber die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von dem Daſeyn irgend einer Sache (die Neigung) zum Wollen beſtimmt, ſo iſt doch dieſe Abhängigkeit etwas Empiriſches, und etwas Empiriſches kann nie den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben. Geſetzt,

die Glückſeligkeit anderer Weſen wäre der Gegenſtand, den ein vernünftiges Weſen wirklich machen wollte. Wäre nun dieſe Glückſeligkeit allein der Beſtimmungsgrund der Regel, nach welcher es handelte, ſo müſste dieſe Glückſeligkeit nothwendig für das handelnde Weſen Bedürfniſs ſeyn. Es müſste in dem Wohlſeyn anderer ein natürliches Vergnügen finden, das es ungern entbehrte, ſo wie die ſympathetiſche Sinnesart bei manchen Menſchen es wirklich auch mit ſich bringt. Aber dieſes Bedürfniſs kann ich nicht bei jedem vernünftigen Weſen (bei Gott gar nicht) vorausſetzen. Alſo kann zwar immer die Materie der Maxime, der Gegenſtand, auf welchen die Handlung gerichtet iſt, bleiben, ſie muſs aber nicht die Bedingung der Handlungsregel ſeyn, nicht die Beſchaffenheit derſelben beſtimmen. Denn ſonſt würde eine ſolche Maxime nicht zum Geſetze, d. i. zu einer Maxime, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, oder nach welcher jeder handeln ſoll, taugen. Alſo muſs die bloſse Form (nicht die Materie oder der Gegenſtand) eines Geſetzes, welches die Materie einſchränkt, zwar ein Grund ſeyn, dieſe Materie zum Willen hinzuzufügen, aber nicht ſie vorauszuſetzen. Z. B. die Materie ſei meine eigene Glückſeligkeit. Dieſe iſt nicht immer verwerflich, ſie muſs nur nicht das ſeyn, was mich allein und hauptſächlich zum Handeln beſtimmt. Denn ich muſs nach Geſetzen handeln, d. i. nach ſolchen Handlungsregeln, die für alle vernünftige Weſen gelten. Folglich ſchränkt dieſe Form eines Geſetzes, daſs es eine allgemeine Maxime iſt, den Gegenſtand meines Wollens ſo weit ein, daſs ich dieſer Form wegen noch die Glückſeligkeit aller übrigen vernünftigen Weſen zu dem Gegenſtande meines Wollens hinzufügen muſs; weil ich bei endlichen Weſen vorausſetzen darf, daſs auch ſie Glückſeligkeit wollen. So wird nun das Geſetz, nach welchem ich meine und zugleich anderer Glückſeligkeit will, ein objectives (allgemeingültiges) praktiſches Geſetz. Aber ſo entſpringt nun

auch das Geſetz, Anderer Glückſeligkeit zu befördern, nicht daraus, daſs wir vorausſetzen, daſs alle Glückſeligkeit wollen, ſondern daraus, weil ſonſt meine Handlungsregel kein Geſetz wäre, alſo aus der Form der Maxime, der Allgemeinheit derſelben. Folglich war nicht der Gegenſtand (Anderer Glückſeligkeit) das, was den Willen beſtimmte, in ſo fern er rein ſeyn ſoll von empiriſchen Triebfedern, ſondern die bloſse Form des Geſetzes war es, die meine auf Neigung (zur eigenen Glückſeligkeit) gegründete Maxime einſchränkte. Dadurch bekam nun dieſe Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes, und wurde ſo der reinen praktiſchen Vernunft angemeſſen. Und aus dieſer Einſchränkung allein konnte nun auch der Begriff der Verbindlichkeit entſpringen, die Maxime meiner Selbſtliebe auch auf die Glückſeligkeit Anderer zu erweitern, und nicht aus dem Zuſatz einer äuſsern Triebfeder (daſs etwa ſonſt meine Glückſeligkeit nicht möglich ſei, oder mein gutes Herz dies bedürfe) (P. 60. f. M. II, 206).

Das Princip der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrunde des Willens machen, würde auch die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten, wäre nicht die Stimme der Vernunft für den gemeinſten Menſchen ſo vernehmlich. (M. II, 207). Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, oder daſs irgend etwas anders als die Form der Maxime zum Geſetz den Willen beſtimme, iſt das gerade Widerſpiel vom Princip der Sittlichkeit. Dieſer Widerſtreit iſt aber nicht bloſs logiſch (das Wiſſen betreffend), wie der, wenn man Regeln, die bloſs für gewiſſe Erfahrungen gelten, für Erkenntniſsgründe überhaupt hält, die ganz allgemein gelten ſollen. Sondern dieſer Widerſtreit iſt praktiſch (betrifft das Handeln), und würde alles Handeln um des Geſetzes willen unmöglich machen, wäre nicht das Gebot der Vernunft

so deutlich (P. 61. f.). Das Princip der eigenen Glückseligkeit ist auch daher unter allen falschen Principien der Sittlichkeit am meisten verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht (M. II, 120).

Folgende Beispiele lehren, dass die Grenzen der Sittlichkeit so deutlich und scharf abgeschnitten sind, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied nicht verfehlen kann (M. II, 208). Wenn ein dir sonst angenehmer Umgangsfreund sich bei dir wegen eines abgelegten falschen Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte; wenn er dir alsdann alle die Vortheile herzählte, die er sich dadurch erworben habe, und die er ohne jene That nicht erlangt hätte; wenn er dir die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet habe, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn; wenn er dann im ganzen Ernst vorgäbe, er habe folglich eine wahre Menschenpflicht ausgeübt, da ihm grosser Vortheil und nicht der geringste Nachtheil durch die Ablegung des falschen Zeugnisses zugewachsen sei: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder vor ihm zurückbeben. Und dennoch könntest du nicht das mindeste wider die Maassregeln dieses Menschen einzuwenden haben, wenn eigene Vortheile die Gründe der Pflicht seyn können. Oder gesetzt, es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalten, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet. Die Empfehlungsgründe für diesen Mann wären aber folgende: es sei ein kluger Mensch, d. i. er verstehe sich meisterhaft auf seinen Vortheil, und lasse auch keine Gelegenheit ungenutzt, diesen zu befördern; er habe auch nicht etwa einen pöbelhaften Eigennutz, sondern verstehe zu leben, z. B. er erweitere seine Kenntnisse, habe einen wohlgewählten beleh-

renden Umgang, thue den Dürftigen wohl, suche sein Vergnügen, und gebrauche dazu anderer Menschen Geld, wie sein eigenes, sobald er es nur unentdeckt und ungehindert thun könne; denn sein Grundsatz sei, die Mittel würden durch den Zweck geheiligt: ihr würdet wahrlich glauben, entweder der Empfehlende habe euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren (P. 62. f.), s. Exposition, 28. ff.

12. Der Begriff der Glückseligkeit ist aber nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt. Sondern dieser Begriff ist die blofse Idee (der Vernunftbegriff) eines Zustandes, den er dieser Idee angemessen machen will, aber so, dafs die Erlangung dieses Zustandes blofs von der Erfahrung abhängen soll, welches unmöglich ist. Der Mensch entwirft sich diese Idee selbst, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand (im weitern Sinne des Worts, in welchem er Verstand, Urtheilskraft und Vernunft unter sich begreift). Er ändert sogar diesen seinen Begriff von Glückseligkeit so oft, dafs die Natur unmöglich mit diesem Begriff übereinstimmen könnte, wenn sie auch selbst der Willkühr des Menschen gänzlich unterworfen wäre. Wenn der Mensch aber seine Glückseligkeit auch nur auf die Befriedigung wahrhafter Naturbedürfnisse einschränkte, oder wenn er auch die höchste Geschicklichkeit hätte, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, so würde doch der Zustand, den er sich in dieser Idee von Glückseligkeit vorstellt, nie erreicht werden. Denn seine Natur ist nicht von der Art, dafs er, wenn er auch alles befäfse, und alles genöfse, was er sich gewünscht hatte, nun zu wünschen aufhören sollte. Auf der andern Seite hat die Natur den Menschen eben nicht zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, und ihn vor allen Thieren mit Wohlthaten begünstigt. Sie hat ihn vielmehr mit ihren verderb-

lichen Wirkungen, Peſt, Hungersnoth u. ſ. w. eben ſo wenig verſchont, als andere Thiere. Noch mehr, das Widerſinniſche der Naturanlagen in ihm verſetzt ihn ſelbſt und andere von ſeiner Gattung in ſelbſt erſonnene Plagen, durch die Barbarei der Kriege u. ſ. w. So arbeitet er ſelbſt auf eine ſolche Art an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung, daſs ihn ſelbſt die wohlthätigſte Natur nicht glücklich machen könnte, wenn es auch der Zweck derſelben wäre, die Gattung des Menſchengeſchlechts (die Species) glücklich zu machen. Die Natur in uns iſt nehmlich einer ſolchen Glückſeligkeit nicht empfänglich. Der Menſch iſt alſo zwar in mancher Rückſicht Zweck der Natur, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäſsigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder in der Kette der Naturzwecke, von der er alſo ein Glied iſt. Er iſt alſo nur bedingter, nehmlich, als vernünftiges Weſen, ſeiner Beſtimmung nach, und wenn er es verſteht und den Willen dazu hat, letzter Zweck der Natur (U. 388. ff. M. II, 922).

13. Wenn alſo der Menſch die Glückſeligkeit auf Erden ſich zu ſeinem ganzen Zweck ſetzt, ſo macht er ſich dadurch unfähig, ſeiner eigenen Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen, und dazu zuſammen zu ſtimmen. Unter der Glückſeligkeit auf Erden iſt nehmlich der Inbegriff aller durch die Natur auſser und in dem Menſchen möglichen Zwecke deſſelben zu verſtehen, d. i. die Materie aller ſeiner Zwecke auf Erden (5.) (U. 391). Der Menſch kann nehmlich bei ſeinen Handlungen keine andern Zwecke haben, d. h. er kann ſich keine andere Wirkung ſo vorſtellen, daſs dieſe Wirkung ihn zur Hervorbringung derſelben beſtimmen ſollte, als entweder das, was ihm durch die Natur (den Inbegriff ſinnlicher Gegenſtände), in ihm und auſser ihm, dargeboten wird, oder doch möglich iſt; folglich etwas in der Sinnenwelt mögliches. Die

Erreichung aller dieſer Zwecke iſt aber, wie wir geſehen haben, für den Menſchen nicht möglich. Oder der Menſch macht ſich bei ſeinen Handlungen die Form ſeiner Zwecke zum Zweck, d. h. daſs er ſich ſelbſt tauglich mache, ſich Zwecke zu ſetzen und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen. Die Hervorbringung dieſer Tauglichkeit heiſst Cultur, und dieſe (hauptſächlich die moraliſche) kann alſo nur der letzte Zweck der Natur in Anſehung der Menſchengattung ſeyn; aber nicht die Glückſeligkeit des Menſchen auf Erden, oder wohl gar durch den Menſchen Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftloſen Natur auſser dem Menſchen zu ſtiften (U. 391. f. M. II, 923).

14. Einige machen noch einen Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und einer phyſiſchen Glückſeligkeit, und meinen, wenn auch die letztere nicht das Princip der Sittlichkeit ſeyn könne, ſo ſei es doch die erſtere. Da dieſe Behauptung manchen ſo richtig ſcheint, ſo ſoll ſie hier ausführlich geprüft werden. Die phyſiſche Glückſeligkeit beſtehet hiernach in der Zufriedenheit mit dem, was die Natur beſcheert, mithin was man als fremde Gabe genieſst (T. 16.); oder in dem immerwährenden Beſitze der Zufriedenheit mit ſeinem phyſiſchen Zuſtande (Befreiung von Übeln und Genuſs eines immer wachſenden Vergnügens) (R. 86). Die moraliſche Glückſeligkeit aber iſt hiernach die Zufriedenheit mit ſeiner Perſon und ihrem eigenen ſittlichen Verhalten, alſo mit dem, was man thut (T. 16.); oder die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrükkenden (nie daraus fallenden) Geſinnung (R. 86). Sollte nun die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zu moraliſchen Handlungen ſeyn, ſo müſste der Handelnde ein Bedürfniſs fühlen, ſittlich gut zu handeln, denn ſonſt

könnte ſein ſittliches Verhalten nicht der Grund einer Luſt für ihn werden, ihn nicht mit Zufriedenheit über dieſes Verhalten erfüllen. Hätte er aber ein Bedürfniſs, ſittlich gut zu handeln, ſo wäre er ja ſchon ſittlich gut, folglich mit ſich ſelbſt zufrieden, alſo moraliſch glücklich, und die Vorſtellung der moraliſchen Glückſeligkeit wäre dann nicht der Beſtimmungsgrund ſeiner ſittlich guten Handlungen. Es liegt hier nehmlich die Täuſchung zum Grunde, daſs man ſich die moraliſche Glückſeligkeit als ein eben ſolches, nicht von unſerm Willen abhängiges, Gut vorſtellt, wie die phyſiſche Glückſeligkeit. Dies iſt nun nicht der Fall. Denn die moraliſche Glückſeligkeit iſt ganz in unſerer Gewalt; wir dürfen nur wollen ſittlich gut handeln, ſo können wir es auch. Dasjenige aber, dem wir immer zu genügen in unſerer Gewalt haben, kann man nicht ein Bedürfniſs nennen, oder was wir ſtets beſitzen, deſſen bedürfen wir ja nicht. Beſitzen wir alſo die moraliſche Glückſeligkeit nicht, ſo müſſen wir derſelben nicht bedürfen; bedürfen wir aber derſelben, ſo müſſen wir ſie ſchon beſitzen, denn eben daſs wir ihrer bedürfen, folglich aus dieſem Bedürfniſſe handeln, macht uns ja zufrieden mit uns ſelbſt oder moraliſch glücklich. Die moraliſche Glückſeligkeit kann alſo kein Beſtimmungsgrund ſittlicher Handlungen ſeyn, denn ſonſt müſste der Handelnde ſchon ſittlich gut ſeyn, oder das Bedürfniſs haben, ſittlich zu ſeyn. Soll aber die Vorſtellung von der moraliſchen Glückſeligkeit erſt das Bedürfniſs derſelben hervorbringen, das hieſse, den Menſchen ſittlich gut machen, ſo müſste ja noch ein anderer Grund da ſeyn, der ihn beſtimmte, die moraliſche Glückſeligkeit der phyſiſchen, die für ihn ſchon Bedürfniſs iſt, vorzuziehen, das iſt, der erſtern einen höhern Werth beizulegen; dann iſt aber dieſer Grund und nicht die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zur Sittlichkeit, folglich hat die Sittlichkeit nicht die moraliſche Glückſeligkeit zum Princip.

Man sieht schon hieraus, dass im Grunde der Unterschied zwischen moralischer und physischer Glückseligkeit unstatthaft ist. Der Ausdruck moralische Glückseligkeit enthält nehmlich einen Widerspruch, indem Glückseligkeit immer etwas physisches bedeutet, was nicht in unserer Gewalt ist, sondern von Naturgesetzen abhängt. Dies zeigt auch das Wort Glück an, nehmlich dass die Glückseligkeit eine physische Seligkeit (gänzliche Unabhängigkeit von Bedürfnissen, weil man alle Befriedigung derselben besitzt) sei, die wir nicht durch unsere Bemühungen ganz allein herbei führen können, sondern bei der immer ein Glück ist, oder eine verborgene Wirkung der übersinnlichen, aber vernünftigen Ursache der Natur. In dieser Rücksicht ist auch weiter kein Unterschied zwischen der Bedeutung der Ausdrücke glücklich seyn und glückselig seyn. Die Glückseligkeit kann also nicht auch etwas moralisches seyn, d. i. etwas, das ganz auf unserm freien Willen und gar nicht auf Natur und Glück beruhet. Soll aber der Ausdruck: moralische Glückseligkeit, keinen Widerspruch enthalten, und das Bedürfniss zur Moralität nicht physisch (ein moralischer Sinn, und damit alle Zurechnung unmöglich, bloss ein physischer Schmerz oder ein physisches Vergnügen) seyn, so ist es selbst gewirkt, oder ein Bedürfniss durch Freiheit. In diesem Fall ist aber moralische Glückseligkeit ganz einerlei mit Sittlichkeit oder moralischer Vollkommenheit; denn derjenige, welcher sich im blossen Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die derjenige Zweck des Menschen ist, der zugleich Pflicht ist (T. 16. f.), s. Vollkommenheit und Exposition, 30. (P. 67. f.).

15. Uebrigens ist es richtig, dass die öftere Ausübung des moralischen Gesetzes um des Gesetzes willen zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken kann. Es gehört sogar zur Pflicht, die-

ſes Gefühl, welches eigentlich allein das moraliſche Gefühl, Achtung fürs Geſetz, (ſ. Achtung) genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren. Aber der Begriff der Sittlichkeit und der Pflicht kann von dieſem Gefühl nicht abgeleitet werden. Denn dies würde allen Begriff der Sittlichkeit und Pflicht gänzlich aufheben, und bloſs ein mechaniſches Spiel feinerer Neigungen an ihre Stelle ſetzen, die mit den gröbern Neigungen bisweilen in Zwiſt gerathen (P. 68.). Dieſes Gefühl der Zufriedenheit mit uns ſelbſt, dieſes moraliſche Gefühl iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn Niemand wird ſich die Gelegenheit wünſchen, es zu genieſsen, z. B. die Gelegenheit zu haben, den Nutzen eines geliebten und verdienſtvollen Freundes der Pflicht der Wahrhaftigkeit aufzuopfern; Niemand wird ſich ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen, die ihn durch ihre Härte jeden Augenblick reizen, ſeine Pflicht zu verletzen, um nur den Genuſs des Sieges im Kampfe der Pflicht mit der Neigung zu haben. Unmöglich können wir den Zuſtand Jeſu am Kreutze wünſchenswerth nennen, ob er wohl die vollkommenſte Zufriedenheit mit ſich ſelbſt genoſs. Dieſe innere Beruhigung iſt bloſs negativ, in Anſehung alles deſſen, was das Leben angenehm machen kann. Das heiſst, ohne ſie hat alle Annehmlichkeit des Lebens keinen Werth, aber mit ihr bleibt doch noch unſer perſönlicher Werth übrig, wenn auch der Werth unſeres Zuſtandes im Sinnenleben ſchon gänzlich aufgegeben iſt (P. 157. S. III, 435 *). Achtung, (ſ. Achtung), und nicht Vergnügen oder Genuſs der Glückſeligkeit, hat alſo kein vorhergehendes Gefühl, gleichſam einen moraliſchen Sinn, zum Grunde. Denn alsdann würde das Gefühl der Achtung jederzeit äſthetiſch (aus den Sinnen entſpringend) und pathologiſch (nichts ſelbſt gewirktes) ſeyn. Als Bewuſstſeyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durchs Geſetz, iſt das Gefühl der Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der

Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen nur gerade eben daſſelbe wirkt. Durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nehmlich, daſs Handlungen nicht bloſs pflichtmäſsig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen (P. 211.).

16. Wir haben (in 10) geſehen, daſs wir genöthigt ſind, die Möglichkeit des höchſten Guts in der Verknüpfung mit einer intelligibeln Welt zu ſuchen. Dennoch hat es Philoſophen gegeben, welche die Glückſeligkeit in ganz geziemender Proportion mit der Tugend ſchon in dieſem gegenwärtigen Leben (in der Sinnenwelt) haben finden wollen, z. B. Epikur (M. II, 327.). Dies rührte daher, weil Epikur ſowohl, als die Stoiker, die Glückſeligkeit, die aus dem Bewuſstſeyn der Tugend im Leben entſpringe, über alles erhoben. Epikur war in ſeinen praktiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären brauchte, ſchlieſsen möchte. Es deuteten nur viele ſeine Principien, durch den Ausdruck Wohlluſt oder Vergnügen (ἡδονη), für Zufriedenheit, verleitet, ſo aus (ſ. Epikur, 6) *). Er rechnete vielmehr die uneigennüzzigſte Ausübung des Guten mit zu den Genuſsarten der innigſten Freude, und die Genügſamkeit und die Bändigung der Neigungen, ſo wie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fordern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane des Vergnügens, unter welchem er eigentlich das ſtets fröhliche Herz verſtand.

*) Auf ſie ſcheint die Stelle im zweiten Briefe Petri (Cap. 2. 13.) zu gehen: ſie achten für Wohlluſt (Vergnügen, eigentlich für Glückſeligkeit, für ihr höchſtes Gut) das zeitliche Wohlleben (ἡδονην ἡγουμενοι την ἐν ἡμερα τρυφην).

Nur darin wich er von den Stoikern ab, daſs er den Bewegungsgrund zur Tugend in dem Vergnügen ſetzte (ſ. Epikur, 6.), wovon die Stoiker, und zwar mit Recht, das Gegentheil behaupteten. Epikur fiel hier nehmlich in den Fehler, den wir ſchon (in 14) haben kennen lernen, die tugendhafte Geſinnung in denen Perſonen ſchon vorauszuſetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend (in dem Vergnügen) zuerſt angeben wollte. Und in der That kann der Rechtſchaffene nicht glücklich ſeyn, wenn er ſich nicht ſeiner Rechtſchaffenheit bewuſst iſt, dies iſt, wie wir (in 15) geſehen haben, die *conditio ſine qua non*, oder das, ohne welches die Glückſeligkeit keinen Werth für ihn hat, obwohl noch nicht die Glückſeligkeit ſelbſt. Denn bei ſeiner rechtſchaffenen Geſinnung würden die Verweiſe, die er bei Uebertretungen ſich ſelbſt zu geben durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſeyn würde, ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit ſeines äuſserlich glückſeligen Zuſtandes berauben. Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche rechtſchaffene Geſinnung und Denkungsart zuerſt möglich? indem vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt, noch gar kein Bedürfniſs, moraliſch gut zu handeln, im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, bei allem ſeinen Glück des Lebens nicht froh werden, wenn er ſich einer nicht rechtſchaffenen Handlung bewuſst iſt. Aber wenn er nun noch nicht tugendhaft iſt? Kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewuſstſeyn einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat? (P. 208. f. M. II, 328), ſ. Fehler des Erſchleichens, 3.

17. Hat man aber nicht ein Wort ſtatt des Ausdrucks moraliſche Glückſeligkeit, welches das Analogon der Glückſeligkeit anzeigte, das das Bewuſstſeyn der Tugend nothwendig begleitet? Ja! Dieſes Wort iſt Selbſtzufriedenheit, ſ.

Selbſtzufriedenheit. Dieſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt kann aber nicht Glückſeligkeit heiſſen, weil ſie nicht vom poſitiven Beitritt eines Gefühls abhängt, ſie beſteht nicht in einer wirklichen Sinnenluſt, die ſich auf eine beſondere Empfänglichkeit, irgend einen Trieb, gründete (P. 210. f. 214).

18. Dieſe Selbſtzufriedenheit kann aber auch, genau zu reden, nicht Seligkeit heiſsen; denn ſie macht doch nicht von Neigungen und Bedürfniſſen gänzlich unabhängig, der Tugendhafte iſt noch immer ein endliches Weſen. Aber dieſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt iſt der Selbſtgenügſamkeit des höchſten Weſens analogiſch und alſo der Seligkeit ähnlich. Denn der Tugendhafte kann wenigſtens ſeine Willensbeſtimmung von allem Einfluſſe der Neigungen und Bedürfniſſe frei halten, er iſt in Anſehung deſſen, was er will, nicht von ihnen abhängig. Zur völligen Seligkeit gehört aber auch, daſs man in Anſehung des Wohlſeyns von ihnen unabhängig iſt (P. 214. M. II, 330).

19. Es wird hier alſo nicht behauptet, man ſolle alle Anſprüche auf Glückſeligkeit aufgeben, ſondern nur, bei Erfüllung der Pflicht nicht darauf Rückſicht nehmen. Es kann ſogar Pflicht werden, für ſeine Glückſeligkeit zu ſorgen. So kann es für uns mittelbare Pflicht ſeyn, nach Geſchicklichkeit, Stärke, Geſundheit, Wohlhabenheit, Reichthum und Wohlfahrt überhaupt zu ſtreben, weil dieſe Dinge Mittel zur Erfüllung unſerer Pflichten enthalten, oder weil der Mangel derſelben, z. B. Widerwärtigkeiten, Schmerz, Mangel und Armuth, Verſuchungen enthalten, unſere Pflichten zu übertreten. Nur ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann niemals unmittelbare (an und für ſich, nicht um einer andern Pflicht willen) Pflicht ſeyn (P. 166. f. T. 17. f). Denn eigene Glückſeligkeit iſt

ein Zweck, den zwar alle Menschen haben (vermöge des Antriebes ihrer Natur), nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne dass man sich selbst widerspreche. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist ja eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also, zu sagen, man sei verpflichtet (genöthigt), seine eigene Glückseligkeit (was man seiner Natur nach so sehr begehrt) aus allen Kräften zu befördern (T. 13). Diejenigen sichern also ihre wahre Glückseligkeit pflichtmässig (denn der Mangel an Zufriedenheit mit seinem Zustande kann leicht eine grosse Versuchung zu Uebertretung der Pflichten werden), aber nicht aus Pflicht, welche darum für ihre Gesundheit sorgen, weil sie ihnen zu ihrer Glückseligkeit unentbehrlich ist. Wer aber auch einen andern Genuss der Erhaltung der Gesundheit vorziehen wollte, der hat noch ein Gesetz übrig, nehmlich in der Erhaltung seiner Gesundheit seine Glückseligkeit zu befördern aus Pflicht (M. II, 26), s. Pflicht.

20. Wenn es also Pflicht seyn soll, auf Glückseligkeit hinzuwirken, so muss es entweder indirect, um einer andern Pflicht willen seyn, wenn es meine eigene Glückseligkeit ist, die ich befördern soll, oder es muss die Glückseligkeit anderer Menschen seyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Fremde Glückseligkeit zu befördern ist Pflicht, denn ich kann nicht wollen, dass Andere gar nichts zu meiner Glückseligkeit thun sollen, da ich der Hülfe Anderer bedürftig bin. Folglich kann die Maxime: sich um fremde Glückseligkeit nicht zu bekümmern, nicht zu einem moralischen Gesetze taugen; diejenige Maxime nehmlich, von der ich nicht wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werde, ist unmoralisch, (s. auch 11). Was übrigens Andere zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu

beurtheilen überlassen; denn wir haben (in 12) gesehen, dass selbst jeder Einzelne nicht immer dasselbe zu seiner Glückseligkeit rechnet. Aber es steht auch bei mir, ihnen das zu verweigern, was ich nicht für etwas zu ihrer Glückseligkeit gehöriges halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern (T. 17).

Kant Critik der reinen Vernunft, Methodenl. II. Hauptst. I. Abschn. S. 828. II. Abschn. S. 833. S. 841. f.

Dessen Grundl. zur M. d. S. I. Abschn. S. 1. f. — S. 5 ff. — S. 23.

Dessen Critik der praktischen Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 40. f. — S. 60. ff. — S. 68. II. Hauptst. S. 107. f. — III. Hauptst. S. 129. — S. 157. — S. 166. f. II. B. II. Hauptst. S. 199. — S. 208. ff. — S. 214. — S. 264.

Dessen Critik der Urtheilsk. I. Th. §. 4. S. 12. f. — II. Th. §. 83. S. 388. ff.

Dessen Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. IV. S. 13. — V. S. 16. f.

Dessen Relig. II. Stück. I. Abschn. c. S. 86.

Glückseligkeitslehre,

Klugheitslehre.

Eine Anweisung, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, oder die Lehre, wie wir uns glücklich machen. (P. 234). Eine solche Anweisung muss die Mittel lehren, durch welche man die Glückseligkeit erwirbt. Sie muss die Maassregeln an die Hand geben, durch welche man seine Wünsche befriedigt.

1. Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre

iſt die Hauptſache der Analytik der praktiſchen Vernunft. In der Glückſeligkeitslehre ſind Erfahrungsregeln (empiriſche Principien) das ganze Fundament; in der Sittenlehre darf nicht die unbedeutendeſte Erfahrungsregel vorkommen. Hierin muſs die Analytik der praktiſchen Vernunft eben ſo pünctlich, ja peinlich verfahren als der Geometer in ſeinem Geſchäfte, (M. II, 296. P. 165), ſ. Sittenlehre.

2. Die Sittenlehre oder Moral iſt nehmlich eine Anweiſung, der Glückſeligkeit würdig zu werden, oder die Lehre, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen (P. 234. M. II, 346), ſ. würdig. Folglich muſs man die Moral niemals als Glückſeligkeitslehre behandeln, denn ſie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio ſine qua non*) zu thun, unter der allein man glücklich werden kann. Wenn die Moral aber, die bloſs Pflichten auflegt, nicht aber lehrt, wie wir uns glücklich machen ſollen, vollſtändig vorgetragen worden, alsdann kann ſie auch Glückſeligkeitslehre genannt werden. Alsdann kann nehmlich auf das Moralgeſetz der moraliſche Wunſch, das höchſte Gut zu befördern, der in dem Gebet ausgedrückt wird: dein Reich komme, und der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt und moraliſchen Geſetzgeber, gegründet und erweckt werden, und damit der erſte Schritt zur Religion geſchehen. Mit der Religion aber hebt allererſt die Hoffnung an, daſs wir die Glückſeligkeit erlangen werden. Und ſo können wir ſagen, die Glückſeligkeitslehre iſt eine Anweiſung, ſo zu handeln, daſs wir der Glückſeligkeit würdig werden, und dadurch die Hoffnung zu gründen, daſs wir ſie, durch den Urheber der Welt, erlangen werden. Eine ſolche Glückſeligkeitslehre iſt aber nicht Klugheitslehre, ſondern Weisheitslehre (Moral mit Reli-

gion verbunden) (P. 234. f.), ſ. Glaubensſachen, und Glückſeligkeit.

Kant Critik der praktiſchen Vernunft. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 165. — II. B. II. Hauptſt. V. S. 234. f.

Glücksgaben,

ſ. Glückſeligkeit, 5.

Glücksſpiele,

ſ. Spiel.

Gnadenmittel,

in der Religion, *moyen de la grace.* Die gewagten Verſuche, aufs Überſinnliche hinzuwirken (R. 64.) Dieſe Verſuche ſind gewagt, heiſst, derjenige, der ſie macht, iſt nicht ſicher, ob er ſeinen Zweck erreichen werde, und ſetzt dabei etwas viel Sichereres aufs Spiel. Durch dieſes gewagt drückt alſo Kant aus, daſs der Gebrauch des Gnadenmittels, als eines ſolchen, nicht zu billigen ſei, und daſs man gemeiniglich die ächte Sittlichkeit darüber aufopfere.

2. Was der Menſch Gutes nach Freiheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, das kann man Natur nennen, zum Unterſchiede von der Gnade, d. i. dem Vermögen zum Guten, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich iſt. Unter Natur iſt aber nicht eine phyſiſche Beſchaffenheit zu verſtehen, ſondern ein Vermögen, deſſen Geſetze (der Tugend) wir kennen, und das in ſo fern ein Analogon der Natur iſt. Dagegen bleibt es uns gänzlich verborgen, ob, wenn und was, oder

wie viel die Gnade in uns wirken werde, und die Vernunft ist hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität, als Heiligkeit, gehört) von aller Kenntniss der Gesetze, wonach es geschehen mag, verlassen (R. 296).

3. Der Gegenstand, den wir Gnadenmittel nennen, ist zwar eine sinnliche Handlung, aber das, was dadurch gewirkt werden soll, ist etwas, das nicht in die Sinne fällt, das wir uns bloss in Gedanken, durch einen Begriff, vorstellen. Dies ist nun der Begriff eines übernatürlichen Beistandes zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen, und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun. Dieser Begriff ist also transscendent (überschwänglich, stellt etwas vor, dessen Erkenntniss über alle Erfahrungsgrenzen hinaus geht) und eine blosse Idee (ein Vernunftbegriff, der keinen Erfahrungsgegenstand vorstellt), von deren Realität (dass sie kein Hirngespinst ist) uns keine Erfahrung versichern kann. Aber es ist auch sehr gewagt, sie in bloss praktischer Absicht (zum Handeln) als Idee anzunehmen, und schwerlich mit der Vernunft vereinbar; weil das, was durch übernatürlichen Beistand gewirkt würde, doch nicht uns, als sittliches Verhalten, zugerechnet werden könnte, denn das sittliche Verhalten muss nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen. Allein es lässt sich doch auch nicht die Unmöglichkeit davon beweisen, dass etwas, was uns als sittliches Verhalten soll zugerechnet werden, nicht zugleich durch den Beitritt des Vermögens eines Andern könnte bewirkt werden. Denn die Freiheit selbst, ob sie gleich in ihrem Begriffe nichts Übernatürliches enthält, bleibt uns gleichwohl, ihrer Möglichkeit nach, eben so unbegreiflich, als das Übernatürliche, welches man annehmen möchte, um das zu ersetzen, was der selbstgewirkten, aber doch

mangelhaften, Wirkung derfelben an ihrer Vollkommenheit abgehet. Es läfst fich alfo über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, einer folchen übernatürlichen Wirkung nichts ausmachen (R. 296. f.).

4. Allein von der Freiheit kennen wir doch wenigftens die Gefetze, nach welchen fie beftimmt werden foll, d. h. die moralifchen Gefetze. Ob aber eine gewiffe in uns wahrgenommene moralifche Stärke wirklich von einem übernatürlichen Beiftande herrühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen eine folche moralifche Stärke zu erwarten fei, davon können wir nicht das Mindefte erkennen. Wir können folglich zwar überhaupt vorausfetzen, dafs das die Gnade bewirken werde, was die Natur in uns nicht vermag, wenn wir diefe unfere natürlichen Kräfte nur nach Möglichkeit benutzt haben; aber wir können von diefer Idee weiter keinen Gebrauch machen. Wir können weder ausfindig machen, wie wir noch auf eine andere Art, als durch die ftetige (ununterbrochene) Beftrebung zum guten Lebenswandel, die Mitwirkung der Gnade uns verfchaffen können; noch wie wir beftimmen könnten, in welchen Fällen wir uns derfelben zu gewärtigen haben. Diefe Idee ift gänzlich überfchwänglich (transfcendent), und es ift überdem heilfam, fich von ihr in einer ehrerbietigen Entfernung zu halten. Befchäftigen wir uns zu viel mit derfelben, fo könnten wir uns leicht durch den Wahn, felbft Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, zu allem Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit im Guten einladen laffen, und das von oben herab erwarten, was wir felbft thun follen (R. 297. f.)

5. Nun find Mittel alle Zwifchenurfachen, die der Menfch in feiner Gewalt hat, um dadurch eine gewiffe Abficht zu bewirken. Zur Erlangung der Gnade (oder vielmehr diefes himmlifchen Beiftandes würdig zu werden) giebts aber kein

anderes Mittel (und kann auch kein anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach Möglichkeit zu bessern, und sich dadurch der Vollendung seiner Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen empfänglich zu machen, welche Vollendung nicht in unsrer Gewalt ist. Denn jener göttliche Beistand (die Gnade), den der Mensch erwartet, hat doch selbst eigentlich nur seine Sittlichkeit zur Absicht. Es war aber schon *a priori* zu erwarten, dass der unlautere Mensch den göttlichen Beistand auf diesem Wege nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen. Diese hat der Mensch freilich in seiner Gewalt, sie können aber für sich keinen bessern Menschen machen, und sollen dieses doch nun übernatürlicher Weise bewirken. So findet es sich nun auch in der Erfahrung. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, einer gewissen sinnlichen Veranstaltung, durch welche man den übernatürlichen Beistand Gottes zum Guten erhalten könne, ob er zwar, nach dem, was eben gesagt worden, in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist (R. 298).

6. Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige ihm zu leisten haben, als zu seinem Reiche gehörige Unterthanen und als Bürger desselben (unter Freiheitsgesetzen), ist zwar, so wie dieses Reich selbst, unsichtbar (ein Dienst der Herzen im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung (der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote), nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen; allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch das Sinnliche zum Behuf des Praktischen begleitet und (ob es zwar intellectuell ist) gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich

gemacht zu werden, welches (Sinnliche, obwohl es nicht gut entbehrliches Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen) gar sehr der Gefahr der Missdeutung unterworfen ist, und durch einen uns überschleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeiniglich so benannt wird (R. 298. f.).

7. Dieser angebliche Dienst Gottes, auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reich Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten (Ceremonien) beigeordnet sind, die ihnen correspondiren und nicht in nothwendiger Verbindung mit ihnen stehen. Diese Förmlichkeiten sollen jenen Pflichtbeobachtungen zum Schema, eigentlich zum Symbol (s. Communion, 3.) dienen, und sind von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden worden, unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten. Sie gründen sich also insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. Ich habe die vier Pflichtbeobachtungen bereits im Artikel Communion, 2. angegeben. Zu diesen vier Pflichtbeobachtungen hat man nun in der christlichen Kirche folgende vier Symbole:

a. das Privatgebet, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung in uns selbst fest zu gründen, s. Gebet;

b. das Kirchengehen, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter Zeitgenossen auszubreiten, s. Kirchengehen;

c. die Taufe, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter die Nachkom-

men auszubreiten oder auf sie fortzupflanzen, s. Taufe; und

d. die Communion, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung der Dauer nach zu erhalten, s. Communion.

Wer nun glaubt, durch diese Förmlichkeiten selbst Gott zu dienen, da dies doch nur durch moralische Gesinnung möglich ist, der hat einen Fetischglauben; und seine Handlung selbst, als Dienst Gottes, der den Mangel der moralischen Gesinnung ersetzen, und Gott bewegen soll, diesen Mangel zu ergänzen, ist ein Fetischdienst, s. Fetischdienst, 5.

8. Der Mensch hat sich auf diese Weise in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie sich gleich nicht in allen jenen Glaubensarten, so wie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemäse Gesinnungen beziehen. Im muhammedanischen Glauben sind es z. B. die fünf grosen Gebote, das Waschen, Beten, Fasten, Allmosengeben und die Wallfahrt nach Mekka. Von diesen wäre das Allmosengeben wirklich ein Gnadenmittel, wenn es aus wirklich tugendhafter und religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe; aber das, was man in der Person des Armen Gott zum Opfer darbringt, ist oft ein von Andern erpreßtes Gut (R. 301).

9. Es kann nehmlich dreierlei Art von Wahnglauben geben, durch welchen wir die Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen, welches nach Vernunftgesetzen weder ein Gegenstand des theoretischen, noch des praktischen Gebrauchs ist, überschreiten:

a. der Glaube an Wunder, oder etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir nicht

für eine nach objectiven Erfahrungsgesetzen mögliche Begebenheit annehmen können, s. Wunder;

b. der Glaube an Geheimnisse, der Wahn, das unter unsere Vernunftbegriffe aufnehmen zu müssen, wovon wir uns selbst durch die Vernunft keinen Begriff machen können, s. Geheimnifs; und

c. der Glaube an Gnadenmittel, der Wahn, durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine übernatürliche Wirkung (den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit) hervorzubringen, die für uns Geheimniſs ist, s. Geheimniſs.

Der Glaube an die Erfahrung der Gnadenwirkungen, oder übernatürlichen moralischen Einflüsse Gottes selbst, ist ein auf dem Gefühl beruhender schwärmerischer Wahn, und gehört zum Glauben an Wunder (R. 301. f).

10. Alle erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen, nach welchen man etwas Anderes an die Stelle der moralischen Gesinnungen zu setzen wähnt, haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich unter den drei göttlichen moralischen Eigenschaften (Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit) unmittelbar an die Gnade, um so die abschreckende Bedingung zu umgehen, den Forderungen der Heiligkeit gemäſs zu seyn. Ein guter Diener zu seyn ist mühsam (man hört da immer von Pflichten sprechen), er möchte daher lieber ein Günstling (Favorit) seyn (wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoſsen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daſs der Mensch immer

der lose Knecht bleibt, der er war). Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und so wie auch an den besten Obern von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünctliche Gerechtigkeit sich in der Denkungsart eines solchen menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der Gnade beizukommen suchen darf, um die beiden andern Eigenschaften zur Nachgiebigkeit zu stimmen; so hofft er dieses auch bei Gott auszurichten, indem er sich blofs an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher jene drei Eigenschaften analogisch gedacht werden sollen, jede besonders kenntlich zu machen, s. Geheimnifs, 18. ff.) (R. 311. f).

11. Der Mensch befleifsigt sich zu diesem Ende aller erdenklichen Förmlichkeiten, um dadurch zu erkennen zu geben, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, damit er sie nur nicht beobachten dürfe. Damit aber auch seine thatenlosen Wünsche zur Vergütung der Uebertretung der göttlichen Gebote dienen mögen, ruft er: Herr! Herr! um nur nicht nöthig zu haben, den Willen des himmlischen Vaters zu thun, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnung, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; giebt sogar den Glauben, dafs sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann für das Ganze derselben) aus, und überläfst es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit statt

der Tugend befleiſsigt, ſ. Frömmigkeit (R. 312. f).

12. Der Wahn dieſes vermeinten Himmelsgünſtlings kann bis zur ſchwärmeriſchen Einbildung gefühlter beſonderer Gnadenwirkungen in ihm ſteigen (ſogar bis zur Anmaſsung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott). Dann ekelt ihm endlich gar die Tugend an, und wird ihm ein Gegenſtand der Verachtung; daher es denn kein Wunder iſt, wenn öffentlich geklagt wird: daſs Religion noch immer ſo wenig zur Beſſerung der Menſchen beiträgt, und das innere Licht (unter dem Scheffel) dieſer Begnadigten nicht auch äuſserlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar (wie man nach dieſem ihren Vorgeben wohl fordern könnte) vorzüglich vor andern natürlich ehrlichen Menſchen, welche die Religion nicht zur Erſetzung, ſondern zur Beförderung der Tugendgeſinnung (die in einem guten Lebenswandel thätig erſcheint) kurz und gut in ſich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl dieſe äuſseren Beweisthümer, durch äuſsere Erfahrung, ſelbſt an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man ſie und ein jeder ſich ſelbſt erkennen kann. Daſs es aber jene, ihrer Meinung nach, auſserordentlich Begünſtigten (Auserwählten) dem natürlich ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geſchäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindeſten zuvorthäten, hat man noch nicht geſehen. Vielmehr halten ſie, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit dieſem kaum aus. Das beweiſet, daſs es nicht der rechte Weg ſei, von der Begnadigung zur Tugend, ſondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuſchreiten (R. 313. f.).

Kant Religion innerhalb der Gr. I. Stück. Allgem. Anmerk. S. 64. — IV. Stück. Allgem. Anmerk. S. 296. ff.

Gnadenwirkung,

in der Religion, *effectus aut operatio gratiae*, *effet ou opération de la grace.* Die vermeinte innere Erfahrung des Ueberſinnlichen (R. 64*). Dieſe innere Erfahrung iſt vermeint, heiſst, man hat bloſs die Meinung, daſs man etwas erfahre, nehmlich übernatürliche moraliſche Einflüſſe. (R. 302), im Grunde aber iſt es eine leere Vorſtellung. Durch dieſes vermeint drückt alſo Kant aus, daſs die Gnadenwirkung kein Erfahrungsgegenſtand ſey, ſondern wer ſie dafür halte, durch einen Schein getäuſcht werde.

2. Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muſs er ſich ſelbſt machen oder gemacht haben. Es muſs eine Wirkung ſeiner freien Willkühr (ſeines Vermögens, nach Belieben zu thun oder zu laſſen, ſo fern es mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden iſt, und durch Bewegurſachen, die nur von der Vernunft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden kann) ſeyn; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch moraliſch böſe ſeyn. Wenn es heiſst, er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten, als, er iſt zum Guten erſchaffen, und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut. Der Menſch iſt dadurch ſelbſt noch nicht gut. Sondern dadurch, daſs er die Triebfedern zum Guten, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder ſichs zum Grundſatze macht, darnach zu handeln, oder nicht, welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſeyn muſs, macht er, daſs er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung (Gnadenwirkung) nöthig (ſie mag nun in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver

Beiſtand ſeyn), ſo muſs ſich doch der Menſch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen (welches nichts geringes iſt, d. i. es in ſeine Maxime aufnehmen, die poſitive Kraftvermehrung nicht unbenutzt zu laſſen (R. 48. f).

3. Wie es nun möglich ſei, daſs ein natürlicherweiſe böſer Menſch (der ſich böſe findet, und dieſes ſich ſelbſt zuſchreiben muſs, ob er wohl nicht wiſſen mag, wie er es geworden iſt) ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe; denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Allein es hat doch wirklich ein urſprünglich, der Anlage nach, guter Baum arge Früchte hervorgebracht, und der Verfall vom Guten ins Böſe, wenn man wohl bedenkt, daſs dieſes aus der Freiheit entſpringt, iſt nicht begreiflicher, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten. Der der Anlage nach gute Baum iſt es nehmlich noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; und wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch, der Baum aber ſchlechthin ein guter Baum, genannt. Da wir nun jene angeführte Erfahrung für uns haben, ſo kann die Möglichkeit nicht beſtritten werden, daſs ein guter Baum arge Früchte und ein böſer Baum gute Früchte bringen könne. Denn ungeachtet jenes Abfalls, erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollten wir uns auch durch unſer Thun nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muſs hierbei vorausgeſetzt werden, daſs ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben ſei, und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiſs nicht die Selbſtliebe, d. i. ein unbedingtes Wohlwollen gegen und ein eben ſolches Wohlge-

fallen an ſich ſelbſt, iſt. Denn die Selbſtliebe, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, iſt gerade die Quelle alles Böſen (R. 49. ff.), ſ. Selbſtliebe.

4. Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe (die in der Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht) haben wir nie verlieren können, und wir würden ſie auch (wäre ſie einmal verloren) nie wieder erwerben können. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit dieſer Triebfeder, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nehmlich daſs dieſelbe nicht bloſs mit andern Triebfedern (den Neigungen) verbunden (oder wohl gar dieſen als Bedingungen untergeordnet), ſondern in ihrer ganzen Reinigkeit als für ſich zureichende Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die Heiligkeit der Maximen in Befolgung ſeiner Pflicht, wodurch der Menſch auf dem Wege iſt, ſich der Heiligkeit im unendlichen Fortſchritt zu nähern.

Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heiſst auch Tugend, der Legalität (äuſsern Geſetzmäſsigkeit) nach, als ihrem empiriſchen Charakter (eigenthümlichen Beſchaffenheit ihres Willens, ſo wie ſie ſich in äuſsern Handlungen zeigt, die Sinnesart, *virtus phaenomenon*); dieſe hat alſo die beharrliche Maxime geſetzmäſsiger Handlungen, die Triebfeder dazu ſei übrigens, wie ſie wolle. Daher wird Tugend (in dieſem Sinne) nach und nach erworben, und heiſst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen (Verbeſſerungen) ſeines Verhaltens und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang

übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. So findet sich der Mensch tugendhaft, wenn er gewöhnlich seine Pflicht thut, obwohl nicht um der Pflicht willen; z. B. der Mäſsige um seiner Gesundheit, der Wahrheitredende um seiner Ehre, der Gerechthandelnde um seiner Ruhe willen, Alle nach dem gepriesenen Glückseligkeitsprincip. Daſs aber Jemand nicht bloſs ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter (so wie sein Charakter an sich seyn mag, wenn er wirklich nach Freiheitsgesetzen wirkt, nach der Denkungsart, *virtus noumenon*) werde, welcher bloſs der Vorstellung der Pflicht zur Triebfeder bedarf, das kann nicht durch allmählige Reform, sondern muſs durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; er kann nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens ein neuer Mensch werden. Es sei denn, daſs Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist (eine sprüchwörtliche Redensart, aus 1. Mos. 1, 2. entstanden, wenn nicht eine gänzliche Umformung mit ihm vorgeht, wie einst mit der Erde, als der Geist Gottes, eigentlich ein Sturmwind, auf dem Wasser schwebete), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (ein wahrhaftig moralisch guter Mensch werden) (R. 53. f).

5. Ist nun aber der Mensch im Grunde seiner Maximen verderbt, wie kann er dann durch eigene Kräfte eine solche Revolution hervorbringen und ein guter Mensch werden? Aber doch gebietet die Pflicht, es zu seyn, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Es muſs folglich dem Menschen die Revolution für seine Denkungsart, und die allmählige Reform für seine Sinnesart, (welche

der Denkungsart Hindernisse entgegenstellt) möglich seyn. Das ist, der Mensch muss den obersten Grund seiner Maximen, durch den er ein böser Mensch war, vermittelst einer einzigen unwandelbaren Entschliessung umkehren, und so einen neuen Menschen anziehen. Dann ist er, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject geworden. Aber ein wirklich guter Mensch ist er nur im continuirlichen Werden und Wirken, das heisst, er kann hoffen, dass er bei jener Reinigkeit und Festigkeit des Princips, welches er sich durch jene Entschliessung zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde. Dies ist für Gott (der den intelligibeln Grund des Herzens, d. i. alle Maximen der Willkühr, durchschauet, für den also, da er nicht in der Zeit erkennt, und nicht auf den empirischen Fortschritt in der Zeit, sondern auf den intelligibeln Grund desselben sieht, diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist) so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch seyn; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als eine allmählige Reform des Hanges zum Bösen, anzusehen (R. 54. f).

6. Die moralische Bildung des Menschen muss folglich nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch (sogar ein Kind) fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihm augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch unvergleichlich cultivirt, dass man seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus

den wirklichen Triebfedern guter Menſchen (was die Geſetzmäſsigkeit derſelben betrifft) beurtheilen läſst, ſo daſs Pflicht bloſs für ſich ſelbſt in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anfängt. Allein tugendhafte Handlungen bewundern zu lehren, bringt nicht die zur Erhaltung des Gemüths des Lehrlings fürs moraliſch Gute nöthige Stimmung hervor. Denn jede tugendhafte Handlung iſt Pflicht, die Erfüllung der Pflicht aber verdient nicht bewundert zu werden. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſers Gefühls für Pflicht, gleich als ob der Gehorſam gegen ſie etwas Auſserordentliches und Verdienſtliches wäre (R. 55. ff).

7. Aber eins iſt in unſerer Seele, welches (wenn wir es recht ins Auge faſſen) wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäſsig und zugleich ſeelenerhebend iſt, und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. Was iſt das in uns (kann man ſich ſelbſt fragen), wodurch wir von der Natur durch ſo viele Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daſs wir ſie insgeſammt für nichts und uns ſelbſt des Daſeyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe (der uns doch allein das Leben wünſchenswerth machen kann) einem Geſetze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft ohne alle Verheiſſung und Drohung ſo mächtig gebietet? Das Gewicht dieſer Frage muſs ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit (der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begriffs der Freiheit, welcher allererſt aus dieſem Geſetze hervorgeht, verſteigt) innigſt fühlen. Selbſt die Unbegreiflichkeit dieſer eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muſs auf das Gemüth bis zur

regeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen aus Pflicht stärken. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen (R. 56. ff).

8. Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit des Menschen für alles Gute gerade entgegen? Wir können blofs die Möglichkeit dieser Wiederherstellung nicht einsehen, weil sie aus Freiheit entspringt; daraus folgt aber nicht, dafs sie unmöglich sei. Denn wir sollen bessere Menschen werden; folglich mufs es uns auch möglich seyn. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik (dem Inbegriff der Lehrsätze, die das Handeln betreffen) von gar keinem Gebrauch; er hat keinen Einflufs auf die Vorschriften derselben. In der moralischen Ascetik (dem Inbegriff der Lehrsätze, welche die Ausübung und Cultivirung des Tugendvermögens betreffen) aber ist dieser Satz von Folgen; denn nach ihm müssen wir in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der sittlichen Anlage zuwider anheben, und mit der unablässigen Gegenwirkung gegen diesen Hang fortfahren. Die Umwandlung der Gesinnung des bösen Menschen in die eines guten ist also in der Veränderung des obersten innern Grundes der Annehmung aller seiner Maximen (des Herzens) dem sittlichen Gesetze gemäfs zu setzen. Dies mufs dem

Menſchen möglich ſeyn, weil er es ſoll, und nur nach dem, was er hierbei ſelbſt thut, iſt er moraliſch gut (R. 59. ff.).

9. Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft, unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens, allerlei unlautere Religionsideen auf, wozu gehört: Gott ſelbſt das Glückſeligkeitsprincip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten. Man kann aber alle Religionen eintheilen in die der Gunſtbewerbung (des bloſsen Cultus) und die moraliſche (des guten Lebenswandels). Nach der erſtern ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ohne Beſſerung ewig glücklich machen (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen); oder auch: Gott könne ihn wohl auf ſeine Bitte und ohne ſein Zuthun (durch ſeine Gnadenwirkungen) zum beſſern Menſchen machen, welches ein (von aller Selbſtthätigkeit) ganz leerer Wunſch iſt. Nach der moraliſchen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die chriſtliche iſt) iſt es ein Grundſatz, daſs ein Jeder wirklich ſelbſt nach ſeiner Beſſerung aus allen Kräften trachten müſſe *), nur dann könne er Ergänzung ſeines Unvermögens durch höhere Mitwirkung (Gnadenwirkungen) hoffen. Worin dieſe Gnadenwirkungen beſtehen, bedürfen die Menſchen nicht zu wiſſen, und ſich zu allen Zeiten gleiche Begriffe davon zu machen, aber wohl, was ſie ſelbſt zu thun haben, um dieſes Beiſtandes würdig zu werden (R. 61. ff.).

10. Innere Erfahrungen von ſolchen Gnadenwirkungen haben, iſt Schwärmerei; und dieſe

*) Luc. 19, 12 — 16.

Gnadenwirkungen durch gewiſſe Mittel (Gnadenmittel) herbeirufen wollen, iſt Thaumaturgie (Zauberei, ſ. Afterdienſt, 11.) und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden. Denn ſie theoretiſch woran kennbar zu machen (daſs ſie Gnaden- nicht innere Naturwirkungen ſind) iſt unmöglich; die Vorausſetzung aber einer praktiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend. Sollen wir nehmlich die Gnadenwirkungen benutzen, ſo müſſen wir das Gute (dieſe Benutzung) ſelbſt thun; ſollen wir ſie aber bloſs erwarten, ſo hieſse das, ſie durch Nichtsthun erwerben, welches ſich widerſpricht. Wir können alſo Gnadenwirkungen einräumen, aber ſie nicht in unſere Maxime aufnehmen, weder zum theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauch (R. 64).

Kant Relig. innerh. der Gr. I. St. Allgem. Anmerk. S. 48. ff. S. 64.

Gnadenreich,

ſ. Reich.

Gott,

Gottheit, Θεος, *deus*, *dieu*. Ein Weſen, das durch Verſtand und Willen die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt (P. 226). Daſs ein ſolches Weſen ſei, iſt das Fundament aller wahren Religion; denn Religion iſt die Erkenntniſs unſrer Pflichten, als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229.). Wäre alſo kein Gott, ſo könnte es zwar noch immer Weſen geben, die ihre Pflichten für göttliche Gebote erkennten, aber dieſe Erkenntniſs wäre falſch, und eine wahre Religion wäre unmöglich, und folglich auch alle öffentliche Religion auf ein Hirngeſpinſt gegrün-

det. Es ist aber die Beantwortung der Frage, ob es ein solches Wesen gebe, eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphysik (die Wissenschaft von dem, was *a priori* aus blossen Begriffen erkannt werden kann) ist mit allen ihren Zurüstungen eigentlich auf die Beantwortung dieser Frage, als etwas, das hauptsächlich zu ihrer Endabsicht gehört, gerichtet (C. 7).

2. Es kömmt aber hier alles darauf an, ob der angegebene Begriff von Gott einen Gegenstand habe, der nicht, wie der Begriff selbst, wiederum bloss ein Gedanke im innern Sinn sei, sondern entweder durch die äussern Sinne angeschauet werden könne, oder ein nicht sinnlicher Gegenstand sei. Der Begriff Gott gehört nun zu den Erkenntnissen, die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, er ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, für den kein angemessenes Beispiel in irgend einer Erfahrung zu finden ist; ein Begriff, dessen Gegenstand ausser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 6. *A priori*, 22. ff.). Es ist ein Gott, oder Gott ist da, ist vorhanden, existirt, kann durchaus nicht heissen: er ist irgendwo (im Raum) oder irgendwann (in der Zeit). Denn da Raum und Zeit zur Natur gehören, von der er der Urheber seyn soll, so müsste er, wäre er in Raum und Zeit, selbst zur Natur gehören, von der er doch der Urheber seyn soll, folglich sich selbst hervorgebracht haben, und also (als Ursache) eher gewesen seyn, als er sich (als seine Wirkung) hervorgebracht hätte. Sollte aber Raum und Zeit nicht zur Natur gehören, sondern eher gewesen seyn, als sie, vielleicht ewig, und Gott sich so in denselben befinden, so wäre die Natur abhängig von einem Dinge (Raum und Zeit), das unabhängig von Gott existirte, ja von welchem Gott, als in demselben befindlich, seiner Natur nach selbst abhängig wäre. Dann wäre Gott nicht nur selbst (durch Raum und Zeit) beschränkt, sondern

auch nicht Urheber, sondern nur Baumeister der Welt, indem Zeit und Raum seine Macht dahin beschränkt hätten, sie so zu machen, als es die Natur der Zeit und des Raums erlaubt hätten. Aus diesen Gründen ist man sorgfältig darauf bedacht gewesen, zu behaupten, Gott sei nicht im Raum (an irgend einem Ort, irgendwo), und existire nicht in der Zeit (zu irgend einer Zeit, irgendwann). So gegründet aber und durchaus nothwendig diese Behauptung auch ist, so hat man doch kein Recht zu derselben, wenn man zugleich behauptet, daſs die sinnlichen Gegenstände im Raum, die Cörper, Dinge an sich selbst sind und nicht bloſs sinnliche Vorstellungen. Denn alsdann macht man Raum und Zeit zu Formen der Dinge an sich selbst, und zwar zu solchen, ohne welche die Dinge nicht vorhanden seyn können, so daſs man zwar ein Ding nach dem andern aus denselben wegnehmen kann, aber Raum und Zeit immer noch übrig bleiben. Müssen nun die Dinge an sich selbst (und das kann man nicht läugnen, wenn man die Cörper und die denkenden Wesen, so wie wir sie in ihren Wirkungen kennen, für die Dinge an sich selbst hält) in Raum und Zeit (irgendwo und irgendwann) seyn, so muſs es auch Gott seyn (wie es auch Crusius, ganz consequent, behauptete (s. Crusius, 2). Diesen Schwierigkeiten zu entgehen, ist nun kein anderes Mittel, als zuzugeben, daſs Raum und Zeit nicht die Formen der Dinge an sich selbst sind, sondern bloſs Formen der sinnlich anschauenden Wesen. Wir schauen sinnlich an in Raum und Zeit heiſst, die Gegenstände unsrer Erkenntniſs sind unsere Vorstellungen, aber diese unsere Vorstellungen entspringen, weswegen sie eben sinnliche heiſsen, nicht dadurch, daſs wir sie anschauen, sondern unser Anschauen wird erst dadurch möglich, daſs wir solche Vorstellungen, durch Eindrücke, die der Gegenstand auf unsere Sinne macht, erhalten. Diese unsere Fähigkeit, solche sinnliche Eindrücke zu erhalten, hat aber die Beschaffenheit, daſs wir nur zweierlei Arten von sinnlichen Vorstel-

lungen erhalten können, räumliche (Cörper), oder ſolche, die bloſs in der Zeit ſind (Vorſtellungen des innern Sinnes, z. B. Begriffe, Gefühle u. ſ. w.). Giebt es nun einen Gott, einen Urheber der Natur, ſo kann er nicht eine bloſse Vorſtellung in unſern Sinnen (weder Cörper, noch bloſser Begriff), und alſo auch nicht in Raum und Zeit, den bloſsen Formen unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern er muſs ein Ding an ſich ſelbſt (das auſser unſern Sinnen und nicht als bloſse Vorſtellung derſelben vorhanden iſt) ſeyn (C. 71. f.).

3. Man kennt in der Metaphyſik eigentlich drei Hauptbegriffe von Gott, er wird gedacht entweder als die ſchlechthin nothwendige Welturſache (das abſolut nothwendige Weſen), oder als das allervollkommenſte Weſen (das transſcendentale Ideal), oder als der Welturheber (Welturſache durch Verſtand und Willen). Nach dieſen drei Begriffen wollen wir das nöthigſte über Gottes Daſeyn unter eigene Abſchnitte bringen.

Gott,

als die ſchlechthin nothwendige Welturſache.

4. Betrachten wir Erſcheinungen als gegeben, ſo fordert die Vernunft jederzeit die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſofern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis (Verknüpfung der Erſcheinungen), wodurch die Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden können (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Bedingungen des Daſeyns veränderlicher Dinge, oder dasjenige Daſeyn, das nicht mehr zufällig iſt, oder kein anderes Daſeyn,

durch welches es ist, voraussetzt, heifst die absolute Naturnothwendigkeit (*necessitas naturae absoluta*) (C. 446). Sie ist eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweise, und zwar regressiv, fortgesetzten Synthesis des Bedingten im Daseyn oder der zufälligen Dinge sucht, oder das absolute Daseyn (C. 443. ff. 447. 589.). Bedingt heifst, was irgend worin von etwas anderm, welches seine Bedingung heifst, abhängt. Was im Daseyn bedingt ist, d. i. in Ansehung seines Daseyns wovon abhängt, heifst zufällig. Nun hängt alles, was in der Natur da ist, in Ansehung dieses seines Daseyns von etwas anderm, nehmlich von seiner Ursache, ab, oder ist zufällig; seine Ursache ist aber jederzeit wieder zufällig; die Vernunft sucht nun die absolute Vollständigkeit dieser Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung, das ist, ein solches Daseyn, von dem zwar alles andere Daseyn abhängt, das aber kein anderes Daseyn weiter voraussetzt. Wenn man sich diese Reihe von vorhandenen Dingen in der Einbildung vorstellt, so hat man eine absolut totale Reihe von vorhandenen Dingen in Ansehung des Daseyns derselben, d. i. eine solche, in der in aller Absicht kein vorhandenes Ding fehlt, das zur Erklärung der Möglichkeit des Daseyns der übrigen nöthig wäre, in der also auch das oberste, d. i. dasjenige, dessen Daseyn von keinem andern weiter herrührt und abhängt, oder welches ein unbedingtes (absolutes) Daseyn hat, enthalten ist. Allein diese schlechthin vollendete Verknüpfung der Erscheinungen unter einander (Synthesis) ist nur eine Idee, d. i. die Forderung unserer Vernunft, welche stets Vollständigkeit sucht, macht, dafs wir uns auch eine solche Vollständigkeit der Dinge in Ansehung der Bedingungen ihres Daseyns durch die Einbildungskraft, und also auch die Vernunftidee eines Dinges, das ein unbedingtes oder absolutes Daseyn hat, vorzustellen suchen; aber man kann, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob ein solches unbedingt

nothwendiges Ding bei Erſcheinungen auch möglich iſt. Wenn man ſich alles durch die bloſs reinen Verſtandesbegriffe der Zufälligkeit und Nothwendigkeit vorſtellt, ſo kann man allerdings ſagen, daſs zu einem gegebenen zufälligen Daſeyn auch die ganze Reihe der zufälligen Bedingungen gegeben ſei, unter welchen es vorhanden iſt (C. 443. ff.).

5. Es ſei ein Baum vorhanden, ſo hat dieſer Baum ein bedingtes Daſeyn, oder er iſt zufällig; denn daſs er vorhanden iſt, war nicht möglich, wenn nicht vorher andere Dinge da waren, durch deren Daſeyn auch ſein Daſeyn möglich wurde. Dieſe Dinge ſind z. B. das Samenkorn, das in die Erde kam, der Wind, der es dahin wehete, die Erde, der Regen, der Sonnenſchein, die Entwickelung des Samenkorns zur Pflanze, u. ſ. w. Alle dieſe Dinge muſsten vorhanden ſeyn; allein auch ſie hatten ein bedingtes Daſeyn und waren zufällig. Hierdurch entſteht nun eine Reihe von veränderlichen Dingen, die in Anſehung ihres Daſeyns zufällig ſind, oder vielmehr eine Reihe von Bedingungen des Daſeyns jenes Baums, die ſich einander bedingt machen, und wodurch alle dieſe Dinge mit ſammt dem Baume zufällig ſind. Die ſucceſſive Syntheſis dieſer Bedingungen des Daſeyns in Anſehung des Begriffs der Zufälligkeit ſoll nun im Regreſſus oder im Rückgang vom Daſeyn des Baums zum Daſeyn eines Samenkorns, des Windes u. ſ. w. vollſtändig ſeyn, ſ. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollſtändigkeit dieſer Reihe von Bedingungen des Daſeyns in Anſehung des Begriffs der Zufälligkeit, d. i. ob man in der Natur, wenn man vom Daſeyn des Baums auf das Daſeyn aller der Dinge zurückgehen könnte, von deren Daſeyn das Daſeyn des Baumes abhing, endlich auf ein ſolches Ding kommen würde, welches in Anſehung des Daſeyns das abſolut erſte vorhandene Ding wäre, d. h. auf ein ſolches Daſeyn, das weiter kein Daſeyn nöthig hatte, wodurch es möglich wurde, dies iſt uns, die wir jetzt keine Facta an-

nehmen, fondern aus Gründen diefe Sache unterfuchen wollen, noch ein Problem (eine unentfchiedene Aufgabe). Allein die Idee diefer Vollftändigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht fich eine Vorftellung von der Vollendung diefer Reihe von Exiftenzen; es mag nun übrigens möglich feyn, oder nicht, in der Natur eine folche Erfcheinung zu finden, von der man fagen könnte, es ift wirklich ein abfolut nothwendiges Ding, deffen Dafeyn nicht weiter vom Dafeyn eines andern Dinges abhängt (C. 444).

6. Die Idee der abfoluten Naturnothwendigkeit ift ein Weltbegriff (oder, welches daffelbe fagen will, eine kosmologifche Idee), und zwar einer von denen, die Kant transfcendente Naturbegriffe nennt, denn er macht die Vorftellung von der Vollftändigkeit der Bedingungen des Dafeyns möglich, treibt aber die Synthefis derfelben bis zu einem Grad, der alle mögliche Erfahrung überfteigt, f. Freiheit, 6.

7. Nimmt man, gegen Kants kritifchen Idealismus, an, dafs die Dinge in der Natur nicht Erfcheinungen, fondern Dinge an fich find, fo kann man eben fo unumftöfslich beweifen, dafs ein fchlechthin nothwendiges Wefen als Theil oder als Urfache zur Welt gehört, als, dafs es kein fchlechthin nothwendiges Wefen, weder in der Welt, noch aufser der Welt, als ihre Urfache giebt (C. 480. ff. M. I, 540, 542).

8. Der Beweis nehmlich dafür, dafs es alsdann ein abfolut erftes Dafeyn, oder ein fchlechthin nothwendiges Wefen als Theil oder als Urfache der Welt geben mufs, ift kürzlich diefer: Die ganze vergangene Zeit fafst die ganze Reihe der Bedingungen und alfo auch das Unbedingte in fich. Diefes Unbedingte gehört durchaus zur vollftändi-

gen Reihe der Bedingungen, und ist, da alles andere zufällig ist, allein absolut nothwendig. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt, sonst wäre es nicht in der Zeit, da es doch als der Anfang einer Reihe von Veränderungen vor denselben, das ist, in der Zeit seyn muss. Es mag übrigens die ganze Weltreihe selbst oder ein Theil derselben dieses schlechthin Nothwendige seyn (M. I, 541. C. 480. 482).

9. Der Beweis dafür, dass es, wenn die Dinge in der Natur Dinge an sich sind, kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser derselben als ihre Ursache, giebt, ist folgender: Gesetzt, die Welt selbst, oder auch etwas in der Welt sei ein solches schlechthin nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, dass alle Veränderung in der Welt ihre Ursache haben muss. Oder gesetzt, die Reihe der Veränderungen in der Welt wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und folglich bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, so widerspricht sich dieses. Denn das Daseyn einer Menge kann nicht nothwendig seyn, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt. Ein schlechthin nothwendiges Ganze aus lauter zufälligen Theilen ist ein Widerspruch. Folglich existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt als ihre Ursache, weder als Theil derselben, noch ist die Welt selbst ein solches absolut nothwendiges Wesen (C. 481. M. I, 542). Es existirt aber auch kein schlechthin nothwendiges Wesen ausser der Welt als ihre Ursache. Denn gesetzt, es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache

aufser der Welt, fo würde diefelbe, als das oberfte Glied in der Reihe der Urfachen der Weltveränderungen, das Dafeyn der letztern und ihre Reihe zuerft anfangen. Die fchlechthin nothwendige Welturfache müfste die Reihe der Weltveränderungen als ihre Wirkung anfangen. Nun müfste diefe Welturfache alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Caufalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erfcheinungen (die Welt) gehören. Folglich könnte diefe Welturfache, gegen die Vorausfetzung, nicht aufser der Welt feyn. Folglich ift weder in der Welt, noch aufser der Welt irgend ein fchlechthin nothwendiges Wefen als ihre Urfache zu finden (C. 482. f. M. I, 543).

10. Anmerkung zur Behauptung, es gebe ein fchlechthin nothwendiges Wefen. Das Argument ift kosmologifch, d. i. der Beweis wird dadurch geführt, dafs man von dem Dafeyn einer bedingten Erfcheinung in der Welt auf das Dafeyn eines Unbedingten fchliefst, welches alfo nicht in der Erfcheinung wahrgenommen, fondern durch einen Vernunftbegriff gedacht wird, von dem eben durch diefen Schlufs bewiefen werden foll, dafs er nicht leer ift, fondern dafs es einen folchen Gegenftand giebt, als durch ihn gedacht wird. Den Beweis für das Dafeyn eines fchlechthin nothwendigen Wefens aus der blofsen Idee eines oberften Wefens zu verfuchen, gehört zur folgenden Betrachtung Gottes, als des allervollkommenften Wefens. Bei diefem Beweife liegt nehmlich ein ganz anderes Princip zum Grunde, wie wir bei dem Vortrage deffelben fehen werden (C. 484. M. I, 544).

11. Der reine kosmologifche Beweis, den wir jetzt (in 8) geführt haben, und welcher von dem kosmologifchen Beweife aus der blofsen Idee eines oberften Wefens wohl zu unterfcheiden ift,

der im folgenden Abschnitt dieses Artikels vorkommt (39. ff.), kann nicht entscheiden, ob das schlechthin nothwendige Wesen die Welt, oder ein von der Welt verschiedenes, obwohl zur Welt, als Theil derselben, gehöriges Wesen, also bloss die Ursache der Welt sei. Denn um das auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr kosmologisch sind, die nicht von Erscheinungen hergenommen sind, sondern aus Begriffen entspringen, nehmlich den des Zufälligen und Nothwendigen. Dies macht aber die Untersuchung bloss transscendent (treibt sie über alle Erfahrung hinaus), und gehört also zur folgenden Untersuchung über Gott als das allervollkommenste Wesen (C. 484. M. I, 545).

12. Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, d. h. eine Reihe von Erscheinungen und den Regressus (Rückgang) in derselben, nach Erfahrungsgesetzen der Causalität, zum Grunde legt, so kann man nicht von dieser Erfahrungsreihe abspringen, und auf etwas (die blosse reine Kategorie der Ursache) kommen, was gar kein Glied der Reihe (der Erscheinungen) ist. Denn die Bedingung muss doch dieselbe Bedeutung haben, in welcher sie im Verhältniss des Bedingten zu seiner Bedingung genommen wird. Nun wird in der Reihe, welche auf die höchste Bedingung im continuirlichen Fortschritte führen soll, die Bedingung als Naturursache genommen, d. i. als Ursache in der Erscheinung. Folglich muss die Bedingung auch diese Bedeutung behalten, und das schlechthin nothwendige Wesen das oberste Glied der Weltreihe (Reihe der Erscheinungen) seyn (C. 485. f. M. I, 550).

13. Gleichwohl hat man sonst in diesem Beweis einen solchen Absprung (μεταβασις εις αλλο γενος) gethan. Man schloss nehmlich aus den Veränderungen in der Welt auf die Abhängigkeit

derselben von empirischen Bedingungen. Dies war auch ganz recht, und man bekam nun eine aufsteigende Reihe von empirischen Bedingungen, durch welche alles in der Welt, wie es seyn muss, empirisch zufällig in seinem Daseyn wird. In dieser Reihe fand man nun aber kein erstes Glied, es fehlte in derselben an einem ersten Anfang im Daseyn, an einem obersten Gliede alles zufälligen Daseyns. Und so sprang man nun vermittelst der reinen Kategorie der Ursache auf eine intelligibele Reihe über, und stellte sich eine Ursache als die oberste vor, die schlechthin nothwendig ist, ohne dazu in der Reihe der Erscheinungen einen Gegenstand zu haben, und nannte alsdann diesen Beweis, der dann nicht mehr rein kosmologisch ist, sondern auf blosse Begriffe (von Zufälligkeit und Nothwendigkeit) überspringt, den Beweis von der Zufälligkeit der Welt (*a contingentia mundi*) (C. 486. M. I, 551).

14. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, denn die Veränderung beweiset wohl empirische Zufälligkeit, aber nicht intelligibele. Denn zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist. Die Veränderung beweiset nun wohl, dass das, was vorhanden ist, zu einer andern Zeit auch nicht vorhanden seyn kann, weil es verändert wird, d. i. wirklich zu einer andern Zeit nicht vorhanden ist, welcher Uebergang vom Daseyn zum Nichtseyn eine Erfahrungsursache erfordert, dies ist die Zufälligkeit in der Erfahrung; aber sie beweiset nicht, dass das, was vorhanden ist, zu derselben Zeit, auch nicht vorhanden seyn könnte, dies wäre die Zufälligkeit, wie sie sich der Verstand, durch den blossen Begriff der Zufälligkeit, denkt, oder die intelligibele Zufälligkeit. Folglich kann die Veränderung auch nicht auf das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens nach der blossen reinen Kategorie führen.

Die Veränderung führt bloſs auf Urſachen in der Zeit, nach dem Geſetze, daſs alle Veränderung ihre Urſache hat, und eine ſolche muſs auch die abſolut erſte ſeyn, wenn ſie auch als ſolche für ſchlechthin nothwendig angenommen wird. Folglich läſst ſich auf dieſem Wege nicht beweiſen, daſs das ſchlechthin nothwendige Weſen nicht zur Welt gehöre, vielmehr folgt daraus, daſs es als Theil oder als Urſache (welches unentſchieden bleibt) zur Welt gehört (C. 487. f. M. I, 552).

15. Anmerkung zur Behauptung, es gebe kein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Die Schwierigkeiten wider das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens müſſen bei dieſem Beweiſe kosmologiſch ſeyn, d. i. ſie müſſen ſich nicht etwa auf bloſse Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen, denn alsdann wären ſie ontologiſch, ſondern ſie müſſen aus der Cauſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine unbedingte Bedingung (nehmlich eine ſchlechthin nothwendige Urſache) anzunehmen, entſpringen. Es muſs ſich nehmlich zeigen, daſs das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen der Sinnenwelt nie bei einer empiriſch unbedingten Bedingung endigen könne; und daſs das kosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle (C. 485. M. I, 553).

16. Es zeigt ſich an dieſer Antinomie ein beſonderer Contraſt, d. i. eine Aufmerkſamkeit erregende Nebeneinanderſtellung zweier dem Anſehen nach einander contradictoriſch entgegengeſetzter Behauptungen, die doch beide aus einem und demſelben Grunde bewieſen werden. Nehmlich in der Theſis wird aus demſelben Beweisgrunde das Daſeyn des Urweſens geſchloſſen, aus welchem in der

Antithesis das Nichtseyn desselben geschlossen wird. Es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen (die Thesis) und es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen (die Antithesis), beides aus demselben Grunde, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen (und hiermit also auch das Unbedingte, hier die unbedingte oder schlechthin nothwendige Ursache) in sich fasst (aber alle Bedingungen sind doch wiederum bedingt, und es kann daher kein Unbedingtes darunter seyn). Die Ursache des Beweises des Daseyns und Nichtseyns des Urwesens aus demselben Beweisgrunde ist diese: Das erste Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Satzes) siehet nur auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen (deren eine die andere in der Zeit bestimmt), und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges, nehmlich die absolute Ursache. Das zweite Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Gegensatzes) zieht dagegen die Zufälligkeit alles in der Zeitreihe Bestimmten in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt seyn muss), wodurch denn alles Unbedingte (und damit die absolut nothwendige Ursache) gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlussart in beiden selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche sich öfters (nachdem sie ihren Gegenstand aus verschiedenen Standpuncten erwegt) mit sich selbst entzweiet. Herr von Mairan fasste über den Streit zweier berühmten Astronomen eine besondere Abhandlung ab, von welchen der eine vom Monde aus demselben Grunde (weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehre) behauptete, und der andere leugnete, dass er sich um seine Achse drehe (C. 487. f. M. I, 554).

17. Es ist übrigens merkwürdig, dass der Begriff eines schlechthin nothwendigen We-

ſens für Erfahrungsbegriffe zu groſs, und doch der Begriff einer jeden gegebenen zufälligen Exiſtenz wiederum zu klein iſt, d. i. beide nicht paſſen wollen. Man nehme ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, es ſei nun die Welt ſelbſt, oder etwas zur Welt gehöriges, d. i. eine Welturſache, an. Das heiſst, es exiſtire irgend ein Weſen unabhängig von jeder andern Urſache, folglich ſo, daſs es die abſolut oberſte Urſache ſei. Es ſei alſo in der Welt nicht alles bloſs zufällig, ſondern alles Zufällige ſei endlich in irgend einem ſchlechthin nothwendigen Weſen, ſeinem Daſeyn nach, gegründet. Es ſei alſo alles dadurch im Grunde ſchlechthin nothwendig. So ſetzt ihr das ſchlechthin nothwendige Weſen in eine Zeit, die von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernt iſt, weil es ſonſt wieder von einem andern und ältern Daſeyn (einer Urſache) abhängig ſeyn würde. Alsdann muſs man aber bei jeder in der Erfahrung gegebenen Exiſtenz immer weiter und weiter zurückgehen, ſeinen Rückſchritt (Regreſſus) von zufälliger Exiſtenz zu zufälliger Exiſtenz, zu immer andern Exiſtenzen nehmen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen, alle zufällige Exiſtenzen zu erforſchen, von denen ein einziges Daſeyn in der Erfahrung abhängt, wenn ſie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufſteigender Linie) muſs auch hier ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer ſchlechthin nothwendigen Exiſtenz iſt alſo für unſern empiriſchen Begriff unzugänglich, er iſt zu groſs, als daſs wir jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus, ſetzten wir ihn auch noch ſo weit fort, jemals dazu gelangen könnten (C. 516. M. I, 589).

18. Eine ganz andere Bewandniſs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung des Daſeyns wählt, und die Zufälligkeit alles in der Welt Exiſtirenden annimmt.

Gesetzt also, alles, was zur Welt (es sei als Bedingtes oder als Bedingung) gehört, sei zufällig. Dann setzte jede Existenz immer wieder eine andre voraus, die den Grund davon enthielt, dass sie und nicht ihr Gegentheil, das Nichtseyn, wäre. Dann nöthigt uns eine jede solche zufällige Existenz, uns immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der die erstere abhängt. Wir fragen, warum ist das zufällige Ding vorhanden, und wie kömmt es, dass es nicht nicht vorhanden ist? Wir finden folglich keinen Ruhepunct in einem zufälligen Daseyn, jede solche Existenz ist für unsern Vernunftbegriff zu klein (C. 517. M. I, 590).

19. Auflösung dieses Widerstreits. Es ist hier nicht die Rede davon, das Daseyn einer obersten Ursache durch Freiheit zu beweisen; der Widerstreit der Vernunft in Ansehung einer solchen transscendentalen Freiheit ist im Artikel: Freiheit, 18 ff. ausgelöset worden. Es ist hier blos die Rede vom obersten unbedingten Daseyn, das nicht mehr zufällig ist, oder ob es ein schlechthin nothwendiges Wesen gebe, ob irgend eine Substanz eine unbedingte Existenz habe. Also ist die Reihe, welche wir hier vor uns haben, eigentlich nur eine Reihe von Begriffen (des Zufälligen im Daseyn). Es ist hier gar nicht die Frage, von einer Reihe von Anschauungen, ob in dieser die eine die Bedingung der andern sei, wie bei der Reihe der Ursachen und Wirkungen. (C. 587. M. I, 675.)

20. Im Daseyn der Erscheinungen ist alles bedingt (das Daseyn abhängig von einem andern Daseyn). Es kann folglich in der Reihe dieses abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben, dessen Daseyn schlechthin nothwendig wäre. Wären also die Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde ihre Bedingung (hier das Daseyn eines Dinges, von dem das Daseyn dieser Erscheinungen abhängt) mit dem Bedingten (den Erscheinungen) jederzeit zu

einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehören. Da nun die Erſcheinungen immer nur ein abhängiges Daſeyn haben, ſo würde ein abſolut nothwendiges Weſen, von dem das Daſeyn der Erſcheinungen der Sinnenwelt abhinge, niemals möglich ſeyn (C. 587. M. I, 676).

21. In dem dynamiſchen Regreſſus (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern dem Daſeyn nach) darf die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen. Dieſes iſt das Eigenthümliche und Unterſcheidende des dynamiſchen Regreſſus von dem mathematiſchen (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern, der Anſchauung nach); denn der Rückgang von Zeit zu Zeit oder Raum zu Raum bis zur abſoluten Grenze aller Zeit und alles Raums, oder in der Theilung der Materie bis zum abſolut Einfachen, geht durch lauter gleichartige Theile, Zeiten, Räume und Materie, und die Grenzen derſelben, wenn es dergleichen gäbe, könnten nichts anders ſeyn als Zeitpuncte, Raumesflächen und materielle Grenzen; hingegen bei der Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns einer Subſtanz von der nothwendigen kann der Zuſtand oder auch das Daſeyn der Subſtanz empiriſch, und ihre Urſache und dasjenige Daſeyn, von dem das ihrige abhängt, ganz wohl nicht empiriſch (intelligibel) ſeyn; vorausgeſetzt, daſs das Empiriſche nur ſinnliche Vorſtellungen, und nicht Dinge an ſich ſind, unter welcher Vorausſetzung allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem Empiriſchen und Intelligibeln (Dingen an ſich) ſtatt finden kann (C. 588. M. I, 677).

22. Es bleibt uns alſo bei der Antinomie, die wir hier auflöſen wollen, noch ein Ausweg übrig. Beide einander widerſtreitende Sätze, es giebt ein

ſchlechthin nothwendiges Weſen, und es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, können zugleich wahr ſeyn. In der Sinnenwelt ſind nehmlich alle Dinge zufällig, und in derſelben giebt es folglich kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, alles hat in derſelben nur ein bedingtes Daſeyn; gleichwohl kann aber zugleich von der ganzen Reihe der zufälligen Dinge in der Sinnenwelt auch eine nichtempiriſche Bedingung ſtatt finden, eine intelligibele Bedingung, ein Ding an ſich, das ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt. Ein ſolches ſchlechthin nothwendiges Weſen würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe der empiriſchbedingten Naturdinge als ein Glied derſelben, nicht einmal als das oberſte Glied, gehören. Es würde auch kein Glied der Reihe empiriſch unbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſch bedingten Daſeyn laſſen. Hierin unterſcheidet ſich alſo die Art, den Erſcheinungen ein unbedingtes Daſeyn zum Grunde zu legen, von der Art, ihnen eine empiriſch unbedingte Cauſalität (Freiheit) beizulegen (ſ. Freiheit, 21.). Bei der Freiheit iſt die Urſache ein Phänomen und die Cauſalität derſelben nach Freiheitsgeſetzen intelligibel; hier aber muſs das ſchlechthin nothwendige Weſen ganz auſser der Reihe der Sinnenwelt und bloſs intelligibel gedacht werden (C. 588. f. M. I, 678).

23. Das Princip der Vernunft, welches *a priori* das Verhältniſs des Daſeyns der Erſcheinungen unter eine Regel bringt (das regulative Princip), iſt alſo in Anſehung der Aufgabe, ob es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen giebt oder nicht, folgendes: In der Sinnenwelt hat alles empiriſchbedingte Exiſtenz, d. h., in der ganzen Natur giebt es nichts, deſſen Daſeyn nicht das Daſeyn eines andern Naturdinges vorausſetzte, welches wieder das Daſeyn eines andern ſinnlichen Gegenſtandes vorausſetzt. In der Natur giebt es folglich in Anſehung keiner ein-

zigen Eigenschaft eine **unbedingte** Nothwendigkeit. Es giebt kein Glied der Reihe von Bedingungen, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und es berechtigt uns nichts, irgend ein Daseyn von einer Bedingung ausserhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, so dass man sein Daseyn von keinem andern Daseyn weiter ableiten dürfte, und es folglich durch nichts anderes weiter da wäre. Gleichwohl kann man darum gar nicht in Abrede seyn, dass deswegen dennoch die ganze Reihe in irgend einem intelligibeln Wesen gegründet seyn könne, welches von allen empirischen Bedingungen frei ist, und den Grund der Möglichkeit der ganzen Reihe von Erscheinungen enthält (C. 589. f. M. I, 679).

24. Hier wird aber nichts überschwängliches (transscendentes) behauptet. Es wird hier nicht das Daseyn eines unbedingt nothwendigen Wesens **bewiesen**, auch nicht einmal die **reale Möglichkeit** einer blofs intelligibeln Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt gezeigt, sondern nur das Gesetz des blofs empirischen Verstandesgebrauchs (dafs alles empirische Daseyn ein anderes solches Daseyn voraussetzt) dahin eingeschränkt, dafs es nicht das Intelligibele für unmöglich erkläre. Es wird hier nur gezeigt, dafs die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer empirischen Bedingungen ganz wohl mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen (aber intelligibeln) Bedingung zusammen bestehen könne. Es wird hier nur die Antinomie, die durch die Idee der absoluten Nothwendigkeit entsteht, dadurch aufgelöset, dafs gezeigt wird, wie kein **wahrer** Widerspruch zwischen den beiden Behauptungen derselben anzutreffen sei, mithin sie beide wahr seyn können. Es mag immerhin ein solches schlecht-

hin nothwendiges Wesen, von dem der Begriff aus der Vernunft entspringt, zu welchem aber der Gegenstand nirgends in der Erfahrung gefunden wird (welches eben darum Verstandeswesen, oder intelligibeles Wesen heisst), an sich unmöglich seyn; so folgt doch das nicht aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit des Daseyns aller sinnlichen Gegenstände, oder aus dem Princip für die Erfahrungsgegenstände, dass man bei einem jeden derselben nach einem andern Daseyn fragen müsse, und sich bloss darum genöthigt sehe, sich auf eine Ursache ausser der Welt zu berufen. Die Vernunft geht ihren besondern Gang im Felde der Erfahrung, und ihren besondern Gang, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung gebraucht wird (im transscendentalen Gebrauche) (C. 590. f. M. I, 680).

25. Sinnliche Gegenstände sind (als blosse sinnliche Vorstellungen) immer sinnlich bedingt, wir sind daher niemals berechtigt, bei irgend einem derselben aus diesem Zusammenhange der Reihe sinnlicher Vorstellungen herauszuspringen, und die Ursache seines Daseyns ausser diesem Zusammenhange zu suchen; das müsste aber geschehen, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich (nicht sinnliche Vorstellungen) und dabei zufällig wären, denn da wäre die Zufälligkeit nicht selbst Phänomen, müsste daher durchaus von irgend etwas schlechthin nothwendigen abhängen. Sich aber einen intelligibeln und dabei schlechthin nothwendigen Grund der ganzen Reihe der Erscheinungen (sinnlichen Vorstellungen, die als solche zufällig sind) denken, widerspricht gar nicht der Zufälligkeit derselben in der Erfahrung. So allein kann diese scheinbare Antinomie gehoben werden: jede sinnliche Bedingung ist wiederum sinnlich bedingt, darum kann aber doch der intelligibele Grund der ganzen Reihe der sinnlichen Bedingungen unbedingt seyn (C. 591. M. I, 681).

26. Der Gebrauch der Vernunft im Felde der Erfahrung, in Ansehung der Bedingungen des Daseyns in der Sinnenwelt, wird durch die Einräumung eines intelligibeln Wesens nicht afficirt. Im Felde der Erfahrung treibt die Vernunft an, die Verstandeserkenntniss immer weiter fortzusetzen, aber hier geht sie nach dem Princip fort, dass alles Daseyn zufällig ist. Sie geht also hier von dem Daseyn M, wovon ein anderes Daseyn N in der Erfahrung abhängt, zu dem Daseyn L fort, wovon das erstere Daseyn M abhing, und so immer weiter. Aber sie kommt dadurch immer wieder nur zu einem Daseyn in der Erfahrung. Dieser (weil er nicht, wie die constitutiven Grundsätze, den Gegenstand angiebt, sondern nur ihn zu suchen aufgiebt) regulative Grundsatz der Vernunft in ihrem Erfahrungsgebrauche macht es aber nicht unmöglich, dass es nicht auch eine intelligibele Ursache geben könne. Das heisst, es kann darum dennoch eine Bedingung (hier ein Daseyn) geben, das ausser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibeln), und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch ein vorhergehendes Daseyn unterworfen ist. Denn eines solchen intelligibeln Daseyns könnte die Vernunft bedürfen, um den Zusammenhang in der Natur durch Mittel und Zwecke zu erklären, welcher sich durch einen blossen mechanischen Zusammenhang eines zufälligen Daseyns mit dem andern nach Natururſachen nicht erklären lässt. Ein solches intelligibeles Daseyn bedeutet dann nur, dass es einen für uns bloss transscendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt gebe. Ein solches intelligibeles Daseyn, das den Grund alles zufälligen Daseyns in der Erfahrung enthält, ist dann von allem dem, wovon die sinnlichen Gegenstände in der Erfahrung abhängen, ganz unabhängig, folglich nicht, wie diese, zufällig, sondern schlechthin nothwendig; und dennoch ist diese absolute Nothwendigkeit des Grundes alles Empirischen nicht der empirischen Zufälligkeit

der Erfahrungsgegenſtände entgegen. Denn die Zufälligkeit der Erfahrungsgegenſtände betrifft bloſs den Erfahrungszuſammenhang, und iſt alſo, weil dieſer Zuſammenhang ſonſt aufhören, und folglich alle Erfahrung unmöglich werden würde, unbegrenzt. Die abſolute Nothwendigkeit hingegen betrifft ihren intelligibeln Grund, und hat mit dem Erfahrungszuſammenhang der Erſcheinungen gar nichts zu thun. In der Reihe der empiriſchen Bedingungen der Erfahrungsgegenſtände kann daher der Rückgang (Regreſſus) von einem Daſeyn zum andern ſehr wohl nie zu endigen ſeyn, wir können in der Erfahrung nie auf ein abſolut erſtes Daſeyn, das kein anderes Daſeyn weiter vorausſetzt, kommen, und dennoch kann die ganze Reihe der empiriſchen Bedingungen (weil es doch nur ſinnliche Vorſtellungen ſind, die aber ihren transſcendentalen Grund, ihrem Inhalt nach, nicht in unſerm Erkenntniſsvermögen haben) in irgend einem überſinnlichen ſchlechthin nothwendigen Weſen ihren transſcendentalen Grund haben (C. 592. f. M. I, 682).

27. Wir haben alſo geſehen, das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens iſt nicht logiſch unmöglich, d. h. es läſst ſich gar wohl ein ſolches Daſeyn denken. Wir haben aber hierdurch noch gar nicht eingeſehen, ob ein ſolches Weſen auch real möglich ſei, d. i. ob es auch wirklich exiſtiren könne, noch weniger aber, ob es in der That exiſtire. Die Idee eines ſolchen Weſens, auf dieſe Art vorgeſtellt, iſt kosmologiſch oder betrifft bloſs die Vollſtändigkeit (Totalität) der Bedingungen in der Sinnenwelt. Als ſolche iſt ſie transſcendental, d. i. unabhängig von aller Erfahrung und in keiner Erfahrung zu finden. Eine ſolche Idee wird aber transſcendent, d. i. ſie ſtellet jenſeits aller Erfahrungsgrenzen vorhanden ſeyn ſollende Gegenſtände vor. Dergleichen transſcendente Ideen haben für uns einen bloſs intelligibeln (in unſern Gedanken vorgeſtellten) Gegenſtand, und

es ist allerdings erlaubt, einen solchen Gegenstand, den wir, durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens genöthigt, als Ursache der Erscheinungen bloss in Gedanken haben (transscendentales Object), zuzulassen. Allein zu behaupten, dieser Gegenstand existire auch ausser unsern Gedanken, oder auch nur, er könne auch ausser unsern Gedanken existiren, dazu fehlt es uns gänzlich an Gründen. Nun nöthigt uns aber die Vorstellung, die ohne alle Erfahrung bloss aus unserer Vernunft entspringt, ja für die es nirgends in der Erfahrung einen Gegenstand giebt (die transscendental ist), von einem solchen Wesen, durch welches alles, was da ist, vorhanden ist, das aber durch kein anderes Wesen weiter vorhanden, sondern in sich selbst gegründet ist (die kosmologische Idee vom absolut nothwendigen Wesen), einen solchen Schritt über die Erfahrungsgrenzen hinaus zu wagen (sie ist transscendent). Denn das Daseyn keiner einzigen Erscheinung ist in sich selbst gegründet, innerhalb der Erfahrungsgrenzen ist alles zufällig, also stets bedingt oder von etwas anderm, ausser ihm, abhängig, nichts schlechthin (absolut) nothwendig. Hierbei können wir uns aber unmöglich beruhigen, weil wir dann nirgends den zureichenden Grund der Erscheinungen finden, und uns immer die Frage übrig bleibt, wo ist der empirische Inhalt der Erscheinung ursprünglich her? Wir werden also hierdurch genöthigt, uns nach etwas umzusehen, was gar nicht Erscheinung ist, sondern wirklich ausser unsern Gedanken existirt, das mithin als Gegenstand ausser unserm Erfahrungskreise liegt und bloss gedacht werden kann (intelligibel ist), und welches ein solches unabhängiges (nicht zufälliges) Daseyn habe, dass bei demselben nicht mehr die Frage statt finden könne, wodurch ist es vorhanden? Gäbe es solche Gegenstände, die der Verstand bloss denken kann, die aber nie durch die Sinne angeschauet werden können (intelligibele Gegenstände), so wären die Erscheinungen nur Arten, uns diese Gegenstände vorzustellen; diese Vorstel-

lungsarten hingen aber von der Beſchaffenheit unſrer Sinne und unſeres Erkenntniſsvermögens ab, und könnten bei einer andern Beſchaffenheit dieſer Vermögen auch anders ſeyn. Von jenen intelligibeln Gegenſtänden könnten wir uns aber keinen andern Begriff machen, als nach der Analogie der Erfahrungsbegriffe, d. i. ſo, daſs wir uns dieſelben als Urſachen, Wirkungen, Subſtanzen u. ſ. w. denken, weil dieſe Gegenſtände ſelbſt nicht durch Erfahrung erkannt werden können. Wir werden alſo unſere Kenntniſs ſolcher intelligibeln Gegenſtände, da wir von ihnen alles abſondern müſſen, was bloſs durch Erfahrung gegeben wird und zufällig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, d. i. ſolchen Begriffen, durch die wir uns jedes Ding zu denken genöthigt ſind (reinen Verſtandesbegriffen), ableiten müſſen. Daher führt uns nun unſere gegenwärtige Unterſuchung über die Denkbarkeit (logiſche Möglichkeit) eines ſchlechthin nothwendigen Weſens auf die Unterſuchung, was für ein Weſen, nach jenen reinen Verſtandesbegriffen, ein ſolches abſolut nothwendiges Weſen ſeyn könne (C. 593. ff. M. I, 683).

Gott,

als das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen.

28. Um dieſen Abſchnitt des gegenwärtigen Artikels ganz zu verſtehen, vergleiche man den Artikel: Ideal. Denn das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen iſt nichts anders als der Gegenſtand, den man ſich durch die Idee von einem Weſen, das der Inbegriff aller Realitäten iſt, denkt, alſo eine hypoſtaſirte, d. i. zu einer wirklich exiſtirenden Subſtanz gemachte, Idee (Ideal der reinen Vernunft). Wenn ſich nehmlich die Vernunft alle mögliche bejahende Beſtimmungen

(Prädicate), die den einzelnen Dingen der Sinnenwelt, in so fern sie zufällig sind, zukommen, selbst, oder den Grund derselben, in einem Wesen ohne alle Einschränkung befindlich, denkt, so ist das die Idee von einem Wesen, das die höchste Realität hat (oder Inbegriff aller Realitäten ist), weil die Realitäten (das, was durch die bejahenden Bestimmungen gedacht wird) aller übrigen Wesen als von ihm abgeleitet gedacht werden. Dieses Wesen ist durch seinen bloßen Begriff vollkommen bestimmt, z. B. es ist ein einiges Wesen, weil es sonst nicht der Inbegriff und der Grund aller Realitäten seyn könnte; es ist ein einfaches Wesen, weil es sonst aus vielen abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, folglich von diesen abhängig, und also nicht der Grund der Abhängigkeit dieser doch von ihm abzuleitenden Wesen wäre (C. 607. M. I, 701.); es ist allgenugsam, weil es sonst nicht der Inbegriff aller Realitäten seyn könnte; ewig, weil es sonst einen Anfang gehabt haben, folglich ein anderes Daseyn voraussetzen müßte; unendlich, denn es ist der Inbegriff aller Realitäten, deren jede in ihrer Art unbeschränkt gedacht werden muß. Mit einem Wort, dieses Wesen kann, in seiner unbedingten Vollständigkeit, durch alle Prädicamente oder reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden. Dies ist nun der Begriff eines allerhöchsten, oder auch eines allervollkommensten Wesens, wie es durch bloße Begriffe aus der Vernunft, durch die Vorstellung des unbedingten Inbegriffs alles Möglichen, als Realgrund alles in der Erfahrung Wirklichen, entspringt. Dies ist aber der Begriff von Gott, oder von der obersten Ursache der Natur, deren Daseyn, weil es nicht abgeleitet seyn könnte, unabhängig, d. i. absolut nothwendig seyn müßte. Das heißt nun Gott in transscendentalem Verstande, oder ohne daß dabei irgend eine Vorstellung aus der Erfahrung vorausgesetzt wird, gedacht. Wir haben nehmlich zu diesem Begriff von Gott nicht nöthig gehabt, etwa nachzusehen, wie sein Werk, die Na-

tur, beschaffen sei, um ihn daraus kennen zu lernen; sondern wir haben ihn ganz aus dem Begriff des höchsten oder vollkommensten Wesens selbst, folglich aus der Idee, so wie sie aus der Vernunft entspringt, bestimmt. Den Gegenstand selbst nun, der durch diesen Begriff (diese Idee) gedacht wird, nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, weil er durch diesen Begriff allein schon durchgängig so bestimmt ist, dass es nicht mehrere solche Gegenstände geben kann, er auch nicht andere Bestimmungen haben kann, als Realitäten, und folglich eben so durchgängig bestimmt ist, wie es sonst nur mit einem Individuum in der Anschauung, nie aber mit einem Begriff, der Fall ist. Man kann sich nun eine Wissenschaft denken, welche bloss in der Untersuchung dieses Ideals bestände, dies würde also eine transscendentale Theologie oder Wissenschaft von Gott seyn, in so fern er aus blosser Vernunft, ohne alle Beziehung auf Erfahrung, erkennbar seyn soll (C. 608. M. I, 703).

29. Allein, nun ist die Frage, existirt auch ein solches höchstes Wesen? Hat diese Idee nicht etwa eine ganz andere Bestimmung, als die, uns von dem Daseyn eines höchsten Wesens zu überzeugen? Und kann man zugeben, man könne sich vom Daseyn irgend eines Dinges dadurch überzeugen, dass man bloss den Begriff dieses Dinges entwickele, so dass man, wenn man diesen Begriff gehörig kenne, gestehen müsse, der Gegenstand, den man sich in diesem Begriff denke, sei vorhanden? Wozu diese Idee von einem höchsten Wesen in speculativer Absicht eigentlich dienen soll, wird in dem Artikel: Ideal, gezeigt werden. Hier haben wir es nur hauptsächlich mit der Untersuchung zu thun, ob das Daseyn eines solchen Ideals bewiesen werden könne.

30. Es sind nur drei Arten, das Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft zu beweisen, möglich. Entweder

a. der Beweis fängt von einer bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, z. B. dass in derselben ein Zusammenhang nach Zwecken und Mitteln sei, dass in derselben alles in seiner Art vollkommen sei, u. s. w. und steigt von dieser Beschaffenheit zur höchsten ausser der Sinnenwelt befindlichen Ursache derselben hinauf, nach dem Gesetze, dass alles seine Ursache haben müsse. Dieser Beweis heisst der physikotheologische; oder

b. man schliesst von einer unbestimmten Erfahrung (d. h. die beschaffen seyn mag, wie sie will) auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der kosmologische; oder

c. man abstrahirt von aller Erfahrung, und schliesst aus blossen Begriffen *a priori* auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der ontologische.

In dieser jetzt angegebenen Ordnung ist die menschliche Vernunft von dem einen Beweise zu dem andern fortgeschritten. Es soll nun gezeigt werden, dass sie alle drei nichts beweisen; weil aber die beiden letzten dem ersten, und der dritte den beiden ersten zum Grunde liegen, so wollen wir sie in der umgekehrten Ordnung untersuchen (C. 618. f. M. I, 718. 719.).

Der ontologische Beweis.

51. Der Schluss: ich existire als ein zufälliges Wesen, also muss auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, scheint dringend und richtig zu seyn, und doch machen es uns alle Begriffe des Verstandes gänzlich unmöglich, uns einen Begriff von einem solchen absolut nothwendigen Wesen zu machen (M. I, 720. C. 620.). Unter dem Begriff

eines schlechthin nothwendigen Wesens denken wir uns eigentlich nichts (reales). Denn die Wort- oder Namenerklärung, daſs es etwas sei, dessen Gegentheil unmöglich ist, enthält die logische Nothwendigkeit, oder daſs das Gegentheil nicht denkbar sei. Da fragt es sich aber immer: warum sollte es undenkbar seyn, da doch hier kein Widerspruch in dem Begriff liegt? Will man aber die Realerklärung geben, daſs es etwas sei, dessen Gegentheil real unmöglich ist, weil es von keinen Bedingungen abhängt, so ist diese Erklärung negativ, wir werfen nur alle Bedingungen weg, da bleibt mir aber nichts übrig, was ich denken kann (M. I, 721. C. 620. f.). Nun hat man zwar sogar versucht, Beispiele von schlechthin nothwendigen Dingen zu geben, z. B. daſs ein Triangel nothwendig drei Winkel haben müsse. Allein in allen solchen Beispielen ist die unbedingte Nothwendigkeit in den Urtheilen und nicht in den Dingen. Nehmlich unter der Bedingung, daſs es Triangel, oder dreieckigte, d. i. dreiwinklichte Figuren giebt, müssen sie freilich nothwendig drei Winkel haben. Allein das ist die logische Nothwendigkeit, daſs ich von dem Triangel nicht eine Bestimmung aussagen kann, die dem Begriff desselben widerspricht (M. I, 722. 723. C. 621. f.). Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile (in welchem im Prädicat dasselbe gesagt wird, was im Subject gedacht wird) aufhebe (verneine), und doch das Subject behalte, so entsteht ein Widerspruch, z. B. einen Triangel setzen (als vorhanden annehmen), und doch die drei Winkel desselben läugnen, ist widersprechend, hebe ich aber das ganze Subject auf (läugne ich, daſs es überhaupt einen Triangel giebt), so kann ich auch ohne Widerspruch das Prädicat aufheben, und diese Aufhebung des ganzen Urtheils ist gar nicht widersprechend. Gott ist allmächtig, das ist ein schlechthin nothwendiges Urtheil, wenn nehmlich ein Gott gesetzt wird (d. i. ein unendliches Wesen als vorhanden vorausgesetzt wird). Der Gedanke: Gott ist

nicht, enthält aber die Aufhebung des ganzen Subjects, und hierin ist kein Widerspruch (M. I, 724. C. 622). Wenn ich also das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subject aufhebe, so kann niemals ein Widerspruch entstehen, der in diesem Urtheile läge, dass das Subject nicht ist. Man kann auch nicht sagen, es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können; denn das hiesse, es giebt schlechthin nothwendige Subjecte, welches eben bewiesen werden soll (M. I, 725. C. 623. f.).

32. Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren Richtigkeit jeder Mensch zugeben muss) stellet man nun den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes gleichsam als eine Thatsache auf; und dieser Beweis heisst, so wie ihn Descartes (*Resp. ad secund. obj. p.* 105.) vorträgt, also: was im Begriffe einer Sache enthalten ist, das ist von derselben wahr, oder läfst sich mit Wahrheit von derselben behaupten. Nun ist Gott das vollkommenste Wesen, also liegt in dem Begriffe desselben vollkommenes, nothwendiges Daseyn; folglich ist er da oder existirt. Leibnitz sagt nun, diesem Beweise fehle nichts, als dass die Möglichkeit des vollkommensten Wesens nicht bewiesen sei. Dies ergänzt nun Leibnitz so: das vollkommenste Wesen enthält keine Negation (man kann ihm keine verneinende Bestimmungen beilegen, so dass dadurch bejahende Bestimmungen in ihm aufgehoben würden), mithin enthält er keinen Widerspruch, und ist daher möglich. Da nun Gott möglich ist, so existirt er auch wirklich (Tiedemanns Geist der specul. Philosoph. VI. B. S. 125 u. 430). Er ist möglich heisst hier innerlich oder logisch möglich, d. i. er läfst sich denken, der Begriff enthält keinen Widerspruch; aber kann er darum auch existiren, ist darum ein solcher Gegenstand auch äusserlich, d. i. real möglich? Zu dem Begriff des Dinges auch das Daseyn, oder die Wirklichkeit, desselben rechnen, ist ein Widerspruch; denn der Begriff des Dinges ist ja die blosse Vorstellung desselben in Ge-

danken, die Wirklichkeit besteht aber darin, daſs es nicht die bloſse Vorſtellung in Gedanken, ſondern der Gegenſtand ſelbſt auſser den Gedanken iſt. Der Satz: in dem Begriff des vollkommenſten Weſens liegt auch nothwendiges Daſeyn, wäre auch eine bloſse Tautologie (ein Satz, der im Prädicat das mit andern Worten ſagt, was ſchon durchs Subject geſagt iſt). Er hieſse ſo viel, als, das Weſen, das alle Vollkommenheiten, und unter dieſen auch die Exiſtenz hat, das hat die Exiſtenz. Kann das Daſeyn ſchon im Begriff eines Dinges liegen, ſo iſt entweder der Begriff mit dem Dinge ſelbſt einerlei, weil ſich beide dann nicht mehr durch ihren ſpecifiſchen Unterſchied, das Daſeyn, unterſcheiden; oder das Daſeyn wird mit dem Begriff angenommen, und dann wieder aus dem Begriff, als zu ihm gehörend, geſchloſſen. Allein das Daſeyn kann nie in dem Begriff eines Dinges liegen, ſondern es iſt von jedem Begriff immer noch die Frage, iſt auch ein ſolches Ding, als in dem Begriff gedacht wird, vorhanden? Und folglich bleibt der Begriff immer noch übrig, wenn man auch das Daſeyn in Gedanken aufhebt; dadurch entſteht kein Widerſpruch. Man ſehe hierüber auch den Artikel Daſeyn, 14. (C. 624. ff. M. I, 726. 727.).

33. Was iſt die eigentliche Urſache der Schwierigkeit bei der Frage nach dem Daſeyn eines allervollkommenſten Weſens? Keine andere als die, daſs wir das Daſeyn deſſelben durch die bloſse Kategorie des Daſeyns ohne alles Schema (ohne daſs wir es in eine beſtimmte Zeit ſetzen, ohne ein Wann und, ohne es in den Raum zu ſetzen, ohne ein Wo) denken müſſen. Mithin fehlt es uns an einem Merkmal, das Daſeyn des vollkommenſten Weſens von der bloſsen Möglichkeit deſſelben (alſo das Ding ſelbſt von dem Begriff deſſelben) zu unterſcheiden. Denn das Daſeyn der Erſcheinungen unterſcheidet ſich von der bloſsen Möglichkeit derſelben dadurch,

dafs das blofs mögliche Ding als in irgend einer (unbeftimmten) Zeit exiftirbar gedacht, das wirkliche Ding aber in einer beftimmten Zeit entweder felbft empfunden, oder doch als mit irgend einer Empfindung nach nothwendigen Erfahrungsgefetzen zufammenhängend erkannt wird (z. B. dafs eine Stadt Rom exiftirt, ob wir fie wohl niemals fehen). Bei dem allervollkommenften Wefen, das als ein Ding an fich, nicht in den Sinnen, alfo nicht in Raum und Zeit ift, fällt Raum und Zeit, die Empfindung und jedes Erfahrungsgefetz weg, wo ift da alfo ein Merkmal, die Wirklichkeit von der blofsen Möglichkeit zu unterfcheiden? Nun kann man wohl angeben, was man damit meine, wenn man fagt, der Gegenftand müffe noch vom Begriff unterfchieden werden, nehmlich dafs noch etwas aufser dem Gedanken fei, was in dem Begriff gedacht werde. Allein dies ift blofs ein verneinender Satz, und wir können uns fchlechterdings keine Vorftellung davon machen, wie noch etwas, das nicht im Raum und auch nicht Gedanke fei, vorhanden feyn könne. Wir fchieben ein fchematifches Irgendwofeyn in Gedanken unter (C. 628. f. M. I, 730.), f. Dafeyn, 15.

34. Der Begriff eines höchften oder vollkommenften Wefens ift eine in mancher Abficht fehr nützliche Idee (f. Idee und Ideal); aber eine blofse Idee (und folglich auch diefe) ift ganz unfähig, uns zu der Erkenntnifs zu verhelfen, ob ein Gegenftand exiftire oder nicht. Sie vermag nicht einmal uns zu belehren, ob ein Ding real möglich fei, oder exiftiren könne. Leibnitz hat folglich nicht die Möglichkeit des höchften Wefens *a priori*, aus der blofsen Idee deffelben, eingefehen, wie er fich fchmeichelte; weil das Merkmal der Möglichkeit fynthetifcher Erkenntniffe (dergleichen die Erkenntnifs des Dafeyns eines Dinges ift) immer nur in der Erfahrung gefucht werden mufs. Die-

ſer ſo berühmte ontologiſche oder auch Carteſianiſche *) Beweis, für das Daſeyn eines höchſten Weſens, aus bloſsen Begriffen des reinen Verſtandes, welche die Vernunft durch den Begriff des Unbedingten zu Ideen erhebt (z. B. die Realität, vermittelſt der Vorſtellung des Inbegriffs alles deſſen, was in einzelnen ſinnlichen Gegenſtänden einzeln anzutreffen iſt, zur Idee einer unbedingten Vollſtändigkeit aller Realitäten, oder eines vollkommenſten Weſens), beweiſet alſo nichts. Es iſt an dieſem Beweiſe alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl eben ſo wenig aus bloſsen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann dadurch an Vermögen, daſs er in der Rechnung ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängte, um den Zuſtand ſeines Vermögens zu verbeſſern (C. 629. f. M. I, 732. 733.), ſ. übrigens Ontotheologie.

Der kosmologiſche Beweis.

35. Es war etwas ganz Unnatürliches (denn in allen andern Fällen kann man nie aus dem bloſsen Begriff eines Dinges ſein Daſeyn beweiſen) und eine bloſse Neuerung des Schulwitzes, daſs man es verſuchte, aus einer ganz willkührlich entworfenen (obwohl, zu einem andern Zweck, aus der Vernunft entſprungenen) Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes auszuklauben. In der That wür-

*) Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, einer der berühmteſten Prälaten ſeiner Zeit, der den 21. April 1109. in dem 76. Jahre ſeines Alters ſtarb, hat dieſen Beweis für das Daſeyn Gottes zuerſt gebraucht. Descartes hat ihn nur in groſses Anſehen gebracht. Aber Thomas von Aquino widerlegte ihn ſchon (Bayle Wörterbuch, Artik. Anſelmus. *Anſelm. Cantuar. Proſolog.* c. 2. *et pro inſipiente* p. 35. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. IV. B. S. 256. f.).

de man auch nicht auf diesen Weg gekommen seyn, forderte nicht die Vernunft zur Existenz des Zufälligen irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufsteigen von Daseyn zu Daseyn stehen bleiben könne), und wäre nicht die Vernunft dadurch genöthigt worden, einen für das absolut nothwendige Wesen passenden Begriff aufzusuchen. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealesten Wesens zu finden, und so wurde diese nun zur bestimmten Kenntniss desjenigen Wesens gebraucht, von dessen nothwendigem Daseyn man schon anderweitig überredet war (nehmlich zur Kenntniss des schlechthin nothwendigen Wesens). Indessen verhehlte man sich diesen natürlichen Gang der Vernunft, und versuchte den Beweis von dem Begriff des allerrealesten (vollkommensten) Wesens anzufangen, und die Nothwendigkeit seines Daseyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen bestimmt war. So entsprang der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, d. i. den, der für gemeine Erkenntnisse zureicht, noch für die schulgerechte Prüfung genugthuend ist (C. 631. f. M. I, 734.). Der kosmologische Beweis behält diese Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität (Vollkommenheit) bei, schliesst aber von der erstern auf die letztere. So kömmt der Beweis wieder in das Geleis einer wenigstens natürlichen Schlussart, welche für den gemeinen und auch für den speculativen Verstand die meiste Überredung bei sich führt. Diese Schlussart, von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, zieht auch sichtbarlich die ersten Grundlinien zu allen Beweisen der natürlichen Theologie, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird. Alle die andern Beweise sind der mit Laubwerk und Schnörkeln verzierte und versteckte kosmologische. Leibnitz nannte diesen kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes den Beweis *a contingentia mundi*,

d. h. von der Zufälligkeit der Welt, und er ist kein anderer als der in 7. vorgetragene, nur mit dem Unterschiede, dass er aus der kosmologischen Reihe heraus und auf eine Idee (vom allerrealesten Wesen) überspringt, und daher der (nicht reine, sondern) gemischte kosmologische Beweis heissen sollte (s. 11.). Dieser Beweis selbst ist im Artikel Cosmotheologie, 4. bereits vorgetragen, unddie Schlussfolge beruhet auf dem vermeintlich *) transscendentalen Naturgesetze: dass alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben müsse, bis sich die vollständige Reihe in einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen müsse, welche aber (und dies ist der diesem Beweise eigenthümliche Sprung, weswegen er der gemischte kosmologische heisst) nur das allerrealeste Wesen seyn könne (C. 631 — 634. M. I, 734. 735.).

36. Dieser Beweis ist aber im Grunde kein anderer, als der ontologische, der in 31. ff. vorgetragen worden ist. Denn er thut nur einen Schritt

*) Der Begriff des Zufälligen kann nicht mit dem der Causalität unmittelbar verknüpft werden. Es ist also kein transscendentaler Satz, dass alles Zufällige eine Ursache, sondern dass die Entstehung alles Zufälligen oder alle Veränderung eine Ursache habe, woraus dann folgt, dass wenn die Ursache nicht wäre, auch die Wirkung nicht seyn würde, und sie folglich zufällig ist. Hieraus folgt, dass einiges Zufällige eine Ursache hat. Behauptet man aber, dass alles Zufällige eine Ursache habe, so verstehet man schon unter zufällig, was nur als Folge wovon existiren kann. Wollte man aber unter zufällig verstehen, etwas, dessen Gegentheil möglich ist, und bei dem Begriff gänzlich von Ursache und Wirkung abstrahiren, so lässt sich gar nicht begreifen, ob es eine Ursache habe oder nicht, ob sein Daseyn also von etwas anderm abhängig, d. i. ob es real zufällig sei. Es lässt sich wohl denken, dass keine Materie sei, aber daraus folgerten die Alten doch nicht, dass sie zufällig sei, sondern viele hielten sie vielmehr für nothwendig (C. 290. f.).

von der Erfahrung zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens, und, um zu zeigen, welches dieſes nothwendige Weſen ſei, wird er in der Fortſetzung (ſ. Cosmotheologie, 4, b.) der ontologiſche Beweis; und dieſer letztere enthält auch eigentlich die beweiſende Kraft (*nervum probandi*) in dem kosmologiſchen Beweiſe (M. I, 738.). Alle Blendwerke im Schlieſsen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art, d. i. nach den Regeln der Logik, vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung (C. 634. ff. M. I, 739.). Wenn der Satz:

a) ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen,

als worin eigentlich die beweiſende Kraft des gemiſchten kosmologiſchen Beweiſes liegt, richtig iſt, ſo muſs er ſich *per accidens* (verändert, d. i. ſo, daſs der allgemeine Satz ein beſonderer wird) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

b. einige allerrealeſte Weſen ſind zugleich nothwendige Weſen.

Nun iſt aber ein allerrealeſtes (vollkommenſtes) Weſen (*ens realiſſimum*) von dem andern in keinem Stücke unterſchieden, alſo muſs ſich obiger Satz a. auch ſchlechthin (*ſimpliciter*, d. i. ſo, daſs die Quantität des Satzes dieſelbe bleibt, und folglich der umgekehrte Satz wieder allgemein iſt) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

c. ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt zugleich das ſchlechthin nothwendige Weſen.

Dies iſt aber die Behauptung des ontologiſchen Beweiſes (C. 636. M. I, 740.). Der kosmologiſche Beweis begeht alſo ſogar eine *ignoratio elenchi*, oder den logiſchen Fehler, daſs er das gar nicht trifft, worauf es doch ankömmt; denn er verheiſst uns ei-

nen neuen Fuſsſteig, und bringt uns auf den alten zurück (C. 637. M. I, 741.).

37. Es ſind eigentlich folgende **vier** dialektiſche Anmaſsungen in dieſem Beweiſe:

a. Der **transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchlieſsen**, der aber nur für die Dinge in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, weil die Zufälligkeit die Abhängigkeit des Daſeyns heiſst; daſs es aber eine Urſache iſt, wovon das Daſeyn abhängt, rührt daher, weil die Entſtehung des Zufälligen eine Veränderung iſt, die nach dem transſcendentalen Geſetze der Natur, daſs alle Veränderung eine Urſache hat, eine Urſache haben muſs, welches aber nur in der Sinnenwelt, nicht über die Sinnenwelt hinaus, wie hier, Gültigkeit hat;

b. Der **Schluſs von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache derſelben auſser der Sinnenwelt.** Dieſer Schluſs hat gar keine Gültigkeit für die erſte Urſache, wenn ſie auch in der Sinnenwelt ſeyn ſollte, weil, wenn er beweiſend ſeyn ſollte, die Sinnenwelt ein Inbegriff von Dingen an ſich ſeyn müſste. Noch weniger aber kann man mit dieſem Beweiſe über die Sinnenwelt hinaus kommen;

c. Die **falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft, die Weglaſſung aller Bedingungen für die Vollendung ſeines Begriffs zu halten,** da man doch durch dieſe Weglaſſung nun gar nichts mehr begreifen kann (ſ. 31.);

d. Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs von einem Inbegriff aller Realität (daſs in demſelben kein Widerſpruch iſt) mit der transſcendentalen Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt (daſs auch ein ſolches Weſen vorhanden ſeyn könne), welche letztere man nur von Gegenſtänden der Erfahrung wiſſen kann (M. I, 744. 745. C. 637. f.).

Der kosmologiſche Beweis thut alſo der Frage wegen des Daſeyns des abſolut nothwendigen Weſens kein Genüge. Man kann dieſes Daſeyn nicht mit apodiktiſcher Gewiſsheit behaupten. Es mag zuläſsig ſeyn, eine Urſache anzunehmen, von der ſich alle möglichen vorhandenen Wirkungen ableiten laſſen; aber es läſst ſich nicht behaupten, daſs ſie ein abſolut nothwendiges Daſeyn habe; denn ſonſt müſste auch die Erkenntniſs dieſes Daſeyns abſolute Nothwendigkeit haben, oder ſich dieſes Daſeyn auch nicht einmal in Gedanken aufheben laſſen (C. 638. ff. M. I, 744. 745.).

38. Die ganze Aufgabe in Anſehung des Daſeyns eines allervollkommenſten Weſens (transſcendentalen Ideals) kommt darauf an, entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit zu finden; das eine würde auch das andere möglich machen. Aber beides überſteigt gänzlich alle äuſserſten Beſtrebungen, unſern Verſtand über dieſen Punct zu befriedigen, alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen (C. 640. f. M. I, 746.). Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für den menſchlichen Verſtand. Selbſt die Ewigkeit macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht aufs Gemüth, ſo ſchauderhaft er-

haben ſie auch ein Haller *) ſchildern mag; denn ſie miſst nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren und ihn auch nicht ertragen, daſs ein Weſen gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Übrige iſt bloſs durch meinen Willen vorhanden (C. 641. M. I, 747.). Viele Kräfte der Natur bleiben für uns unerforſchlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug

*) So ſagt z. B. Haller in ſeinem unvollendeten Gedicht über die Ewigkeit, das er im Jahr 1736 verfertigt hat:

Als mit dem Unding noch das neue Weſen rang,
Und, kaum noch reif, die Welt ſich aus dem Abgrund ſchwang,
Eh' als das Schwere noch den Weg zum Fall gelernet,
Und auf die Nacht des alten Nichts
Sich goſs der erſte Strom des Lichts,
Warſt du (Ewigkeit), ſo weit als itzt, von deinem Quell entfernet,
Und wenn ein zweites Nichts wird dieſe Welt begraben,
Wenn von dem All nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch von andern Sternen helle,
Wird ſeinen Lauf vollendet haben;
Wirſt du ſo jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig ſeyn wie heut.
Die ſchnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und ſelbſt des Lichtes Flügel langſam ſind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,
Und wenn ich auf der March des Endlichen nun bin,
Und von der grauſen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir ſehe,
Iſt alle Macht der Zahl, vermehrt mit tauſend Malen,
Noch nicht ein Theil von dir,
Ich tilge ſie und du liegſt ganz vor mir.

nachſpüren; das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object (d. i. der überſinnliche Grund, der da macht, daſs unſerer Sinnlichkeit dieſer und kein anderer Stoff gegeben iſt) iſt und bleibt für uns unerforſchlich, wir können es, als auſser dem Felde der Erſcheinungen befindlich, mit unſerer Erkenntniſs nicht erreichen. Ein Ideal der reinen Vernunft aber, wie das allervollkommenſte Weſen, kann nicht unerforſchlich heiſsen, denn es hat weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen, als das Bedürfniſs der Vernunft, vermittelſt der Vorſtellung dieſes Weſens alle ſynthetiſche Einheit der Erkenntniſs zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich, vielmehr muſs dieſer Gegenſtand, als bloſse Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo, was ſie eigentlich iſt und bedeuten ſoll, erforſcht werden können; denn von unſern Begriffen Rechenſchaft geben, heiſst ja eben Vernunft haben (C. 641. M. I, 748.).

39. Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen des Daſeyns eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. Beide bisher geführten Beweiſe (der ontologiſche, 31. ff. und der kosmologiſche, 35. ff.) waren transſcendental, d. i. ganz unabhängig von Gründen aus der Erfahrung (empiriſchen Principien) verſucht. Denn obgleich der kosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſondern Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durch die Erfahrung (das empiriſche Bewuſstſeyn) überhaupt gegebene Exiſtenz geführt, und verläſst ſogar dieſen Gang, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialektiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die

Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und eine bloſse Idee zu einem wirklichen ſubſtanziellen Gegenſtande macht (realiſirt und hypoſtaſirt)? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daſeyn eines ſolchen Weſens zurückzubeben; und wie fängt man es an, daſs ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe, und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wieder zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einſicht gelange? (C. 642. f. M. I, 749.). Setzt man irgend eine Exiſtenz voraus, ſo kann man der Folgerung nicht ausweichen, daſs auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete der kosmologiſche Beweis. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo kann ich mir ſein Daſeyn doch niemals als ſchlechterdings nothwendig vorſtellen (ich frage immer, wo iſt es her?). Das heiſst, ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber niemals von einem nothwendigen Weſen anfangen (C. 643. f. M. I, 750.). Wenn ich hiernach

a. zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas nothwendiges denken muſs;

b. kein Ding an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt (und im Stande) bin:

ſo können auch Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge an ſich ſelbſt angehen, weil ſonſt beides einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſeyn würde, und nicht zuſammen ſtatt haben könnte. Folglich können dieſe beiden Grundſätze nicht objective Principien ſeyn, ſondern ſie ſind regulative Principien, welche nichts anders ſagen, als,

ihr sollt an den Gegenständen der Erfahrung alles als bedingt nothwendig, und nichts als absolut nothwendig betrachten (M. I, 751. C. 644. f.); aber ihr müsset ausserhalb der Reihe der Erfahrungen (der Welt) ein schlechthin nothwendiges Wesen annehmen (nicht, um es als wirklich vorhanden zu betrachten, und es so zu einem Grund einzelner Wirkungen und Zweckverbindungen in der Natur zu gebrauchen, welches eigentlich allen Vernunftgebrauch zerstören und alle Einsicht in die Natur unmöglich machen würde, sondern) um alles Daseyn der Erscheinungen durch diesen Begriff unter Eine Einheit (Einen Grund, in dem alles gegründet sei) zusammen zu fassen. In der Welt aber könnet ihr niemals das schlechthin nothwendige Wesen finden, weil der Satz b. euch gebietet, alle Ursachen in der Erfahrung, und jedes Daseyn in derselben (d. i. alles, was unter dem Begriff eines nothwendigen Wesens, als des Grundes seines Daseyns, zusammengefasst ist) jederzeit als abgeleitet von einem andern Daseyn in der Erfahrung anzusehen (C. 644. f. M. I, 752.). Die Philosophen des Alterthums, Anaxagoras, Plato, Aristoteles u. s. w. sehen alle Form der Materie als zufällig und alle Materie als ursprünglich und nothwendig an. Allein die Materie ist nicht absolut nothwendig, weil jede Bestimmung derselben, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, welche das Reale derselben ausmacht, wodurch sie empfunden und folglich Gegenstand der Erfahrung wird, eine Wirkung ist, die folglich ihre Ursache haben muss, und weil auch die Materie sich in Gedanken aufheben und wegdenken lässt. Dass aber die Alten sich die Materie als nothwendig dachten, rührt daher, weil sie als das immer vorhandene, nicht entstehende und nicht vergehende Substrat aller Veränderungen (als Substanz) muss gedacht werden. Das hindert aber nicht, dass man nicht dieses Substrat mit allem, was ihm inhärirt, die Substanz mit allen Accidenzen, die Materie mit allen ihren Veränderungen wegdenken könnte.

Folglich ist sie nicht absolut nothwendig (M. I, 753. C. 645. ff.). Das Ideal des höchsten Wesens (das allerrealeste Wesen als wirkliches Individuum) ist also, wie aus diesen Betrachtungen folgt, nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspringe. Es ist aber der Schein unvermeidlich (natürlich), sich dieses formale Princip als constitutiv (als setze es die wirkliche Beschaffenheit eines wirklichen Dinges fest) vorzustellen. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten (die lediglich nur verschiedene Einschränkungen desselben sind) ursprünglich möglich macht, unvermeidlich für ein an sich selbst gegebener, für sich bestehender Gegenstand gehalten wird, so ist es auch unvermeidlich, die Idee des allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, für einen Gegenstand an sich zu halten (M. I, 754. C. 647. f.).

Der physikotheologische Beweis.

40. Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt (im ontologischen Beweise) noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt (im kosmologischen Beweise) das Daseyn eines höchsten Wesens beweisen kann; so fragt sichs nun noch, ob nicht eine bestimmte Erfahrung von der Beschaffenheit und Anordnung eines vorhandenen Dinges dieses leisten könne? Ein solcher Beweis würde der physikotheologische heissen können. Sollte dieser auch unmöglich seyn, so ist überall kein genugthuender Beweis aus blofs speculativer Vernunft für das Daseyn eines höchsten Wesens möglich (C. 648. M. I, 755.). Man wird nach allen vorhergehenden Bemerkungen bald einsehen, dafs der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet

werden könne. Denn wie kann jemals eine Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen seyn sollte (also eine Wirkung, aus der man die wirkliche Beschaffenheit des allerrealesten Wesens herleiten könnte)? Darin besteht ja eben das Eigenthümliche einer Idee (Vorstellung des Unbedingten, da in der Erfahrung alles bedingt ist), dass ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren, d. i. vollkommen ähnlich und gleich seyn kann. Die transscendentale Idee von einem schlechthin nothwendigen, allgenugsamen Urwesen ist so überschwänglich groſs, so hoch über jeden Erfahrungsgegenstand, der jederzeit bedingt ist, erhaben, daſs man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer Verknüpfung in der Erfahrung (empirischen Synthesis) ein Beispiel oder die mindeste Leitung dazu giebt, suchen wird (C. 649. M. I, 756.). Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es noch fernere Untersuchung wegen seines noch höhern Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und als ein bloſs intelligibeles (durch den reinen Verstand gedachtes und nie zu erfahren mögliches) Wesen nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen, welche Brücke kann dann die Vernunft wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Man kann nicht von der Erfahrung hinaus ins Übersinnliche, da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Verknüpfung (Synthesis) und Erweiterung unserer Erkenntniſs überhaupt, auf nichts anders, als mögliche Erfahrung, mithin bloſs auf Gegenstände der Sinne gestellt sind und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können (C. 649. f. M. I, 757.). Folgendes ist nun der physikotheologische Beweis selbst: Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeſslichen Schauplatz von Mannigfal-

tigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit und Schönheit. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäſsigkeit im Entſtehen und Vergehen; jede Urſache in derſelben weiſet aber immer wieder auf eine andere Urſache hin, ſo daſs dies ganze All in den Abgrund des Nichts verſinken müſste, nähme man nicht eine urſprüngliche und unabhängig für ſich beſtehende Urſache dieſes ganzen Alls an. Wie groſs ſoll man ſich aber dieſe höchſte Urſache denken? Da wir die Welt ihrem ganzen Inhalt nach nicht kennen, und ihrer Gröſse nach auch durch die Vergleichung mit allem, was möglich iſt, nicht ſchätzen können, ſo wollen wir, denn daran hindert uns nichts, dieſes höchſte Weſen dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere mögliche ſetzen (C. 650. f. M. I, 758.).

41. Dieſer Beweis verdient Achtung. Er iſt der älteſte. So weit alle Nachrichten gehen, hat ihn Sokrates zuerſt gebraucht, und ihn wahrſcheinlich zuerſt entdeckt. Er findet ſich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates (I, 4.). Sextus Empirikus führt ihn auch unter Sokrates Namen an (*adv. Math. IX*, 92. ſ. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II. S. 32.). Der erſte Phyſikotheologe unter den neuern Philoſophen war Heinrich More in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Dieſer Philoſoph ſuchte aus der in der Natur-Ökonomie überall hervorleuchtenden Weisheit das Daſeyn eines freien und weiſen Urhebers derſelben zu beweiſen (Tiedemann Geiſt der ſpeculat. Phil. B. V. S. 509.). Dieſer phyſikotheologiſche Beweis verdient aber auch darum Achtung, weil er der klarſte und der gemeinen Vernunft angemeſſenſte iſt (M. I, 759.). Er belebt überdem das Studium der Natur. Es würde auch troſtlos und umſonſt ſeyn, ihn nicht zu achten. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende Beweisgründe unablåſsig gehoben wird, kann durch keine

Zweifel der Speculation ſo niedergedrückt werden, daſs ſie ſich nicht wieder bis zu einem oberſten und unbedingten Urheber ſo vieler Wunder der Natur erheben ſollte (M. I, 760. C. 651. f.). Ob man aber gleich wider die Vernunftmäſsigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einwenden kann, ſondern es vielmehr empfehlen und aufmuntern muſs, ſo bedarf dieſer Beweis doch Gunſt. Er kann überdem das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun, ſondern gründet ſich auf den ontologiſchen Beweis (31. ff.), welchem er nur zur Einleitung (Introduction) dient. Der ontologiſche Beweis iſt alſo der einzig mögliche (wofern überall ein ſpeculativer Beweis ſtatt finden könnte) (C. 652. f. M. I, 761.).

42. Die Hauptmomente dieſes Beweiſes ſind:

a. In der Welt befinden ſich überall deutliche Zeichen von Weisheit;

b. Ohne ein anordnendes vernünftiges Princip iſt ſolche Weisheit nicht möglich;

c. Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache der Welt;

d. Die Einheit dieſer Urſache läſst ſich aus der Einheit in der Welt ſchlieſsen (M. I, 762.).

Dieſer Beweis hat die Analogie für ſich (M. I, 763.). Er würde aber nur einen Weltbaumeiſter beweiſen. Mehr hat auch Sokrates nicht behauptet (*Xenoph. Mem. Socr. IV*, 3. *I*, 4. Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. II. S. 39.). Denn um einen Weltſchöpfer auf dieſem Wege zu beweiſen, müſsten wir die Zufälligkeit der Materie beweiſen, welches nicht möglich iſt, da alle Zufälligkeit nur den Zuſtand betrifft, worin ſich die Materie befindet, aber nicht die Materie ſelbſt, welche in der Erfahrung

weder entsteht noch vergeht (M. I, 764. C. 653 — 655.).

43. Der Schluſs in dieſem Beweiſe gehet alſo von der Ordnung und Zweckmäſsigkeit, die in der Welt durchgängig zu finden iſt, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muſs beſtimmt ſeyn. Nun geben die Prädicate von ſehr groſser, von erſtaunlicher Macht und Trefflichkeit gar keinen beſtimmten Begriff. Da folglich nur das All (*omnitudo*) aller Realität im Begriff durchgängig beſtimmt iſt, ſo kann der Begriff von der Urſache der Welt kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit u. ſ. w., mit einem Wort, alle Vollkommenheit beſitzt (C. 655. f. M. I, 765.). Nun vermag aber niemand einzuſehen, ob zur Weltgröſse (nach Umfang ſowohl als Inhalt) Allmacht, zur Weltordnung höchſte Weisheit, zur Welteinheit abſolute Einheit des Urhebers u. ſ. w. nöthig ſei. Daher iſt es unmöglich, aus der Natur einen hinlänglichen Begriff von dem Urweſen, weder zum Behuf der geſammten Naturkenntniſs, noch zum Behuf des Praktiſchen, als Grundlage der Religion, abzuleiten (M. I, 766. C. 656.) Wir bedürfen nehmlich zur Naturkenntniſs ſowohl, als auch zur Religion den Begriff eines Gottes, d. i. eines Urhebers der Welt unter moraliſchen Geſetzen, ſ. Endzweck, 10 — 12. Dieſen Begriff können wir aber nicht an jedes von uns gedachte verſtändige Weſen verſchwenden, das nur viel Vollkommenheit hat. Oder iſt es erlaubt, von einem Weſen, das recht viel Vollkommenheit hat, vorauszuſetzen, daſs es alle mögliche beſitze (U. 403. M. II, 937.)? Der Schritt zu der abſoluten Vollſtändigkeit (Totalität) iſt auf dem empiriſchen Wege ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn aber doch im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches Mittels bedient man ſich alſo wohl, um über die weite Kluft vom Bedingten in der Erfahrung

zum Absolutunbedingten, was in keiner Erfahrung zu finden ist, zu kommen (C. 656. M. I, 767.)? Nachdem man bis zur Bewunderung der Grösse, der Weisheit, der Macht u. s. w. des Welturhebers gekommen ist (42, a.), und nun nicht weiter kommen kann, so verläſst man diesen Beweis aus der Erfahrung und geht (42, b.) über zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäſsigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Der Beweis springt also von der Erfahrung über auf den kosmologischen Beweis (35. ff.), und da dieser nur der versteckte ontologische ist (36.), so wird ein anscheinender Erfahrungsbeweis ein verunglückter Vernunftbeweis (M. I, 768. C. 657.). Diejenigen, die sich auf diesen Beweis stützen (die Physikotheologen) haben also gar nicht Ursache gegen die Beweisart aus bloſsen Begriffen (die transscendentale) so spröde zu thun, und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner herabzusehen, als sei diese transscendentale Beweisart das Spinnengewebe finsterer Grübler. Denn die Physikotheologen sind wahre Ontotheologen (die das Daseyn Gottes wie in 35. ff. beweisen); daſs ihr Beweis aus der Erfahrung seyn soll, ist ein bloſser Schein (M, I, 769. C. 657. f.). Hieraus folgt, daſs der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes (35. ff.) der einzig mögliche ist, wenn überall nur ein Beweis für einen so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satz, daſs eine höchste Welturſache vorhanden sei, möglich ist (C. 658. M. I, 770.). Was aber für Fehler entstehen, wenn wir die Idee von Gott für einen wirklichen und nicht bloſs idealen Erklärungsgrund (constitutives und nicht bloſs regulatives Princip) halten, findet man im Artikel: Vernunft, s. übrigens Theologie und Physikotheologie.

Gott,

als der Welturheber, oder der moralische Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an das Daseyn Gottes.

44. Das moralische Gesetz macht es nothwendig, dass wir uns bei unserm sittlich guten Verhalten die Erlangung einer unserer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit als möglich denken. Dazu müssen wir aber das Daseyn Gottes als Welturhebers (der das Sittengesetz will, und daher die Glückseligkeit durch die Einrichtung und Regierung der Veränderungen in der Welt jedem moralischen Wesen, angemessen seiner Sittlichkeit, zutheilt, der also eine in allem Betracht unendliche Intelligenz, d. i. wirklich eine Gottheit seyn muss,) nothwendig voraussetzen (postuliren, nicht willkührlich annehmen oder supponiren), s. Existenz, 3. (M. II, 340. P. 223. f.). Diesen Zusammenhang selbst, oder den Beweis dafür, dass der Glaube an das Daseyn Gottes dem sittlich guten, aber sinnlichen Wesen nothwendig ist, oder dass es (zwar nicht theoretisch für das Erkennen, aber welches eben so viel und noch mehr werth ist, dass es für das Handeln, also) dem Sittlichguten moralisch gewiss ist, dass ein Welturheber existirt, findet man in den Artikeln: Glaubenssache, 3. u. 5. ff. und Endzweck, 10. ff. s. auch Teleologie. Man siehet aus der Auseinandersetzung in den angeführten Artikeln, dass die Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen, subjectiv (Bedürfniss, aber ein Vernunftbedürfniss ist, so dass die Annahme desselben nur mit der sittlichen Güte des sittlich guten Wesens selbst aufhören kann) und nicht objectiv (Pflicht, als wenn es geboten werden könnte, das Daseyn Gottes zu glauben) ist, s. Bedürfniss. Diese Annehmung des Daseyns Gottes ist mit dem Bewusstseyn der Pflicht, als eines Zwecks des Handelnden, unzertrennlich verbunden, und ist ein durch das Sittengesetz für die erkennende (theoreti-

ſche) Vernunft nothwendig gemachter Act. In Beziehung auf das Erkennen (oder als Erklärungsgrund) wäre dieſe Annehmung aber nur Hypotheſe; allein in Beziehung auf das Handeln nach einem Endzweck (oder als das, was es allein möglich macht, bei unſern ſittlich guten Handlungen einen Endzweck zu haben) kann ſie ein moraliſcher Glaube oder ein reiner Vernunftglaube heiſsen (M. II, 342. P. 326. f.) ſ. Chriſtenthum (S. 761. u. 771.). Dieſer Glaube kann auch durch nichts wankend gemacht werden, weil Niemand je beweiſen kann, daſs es keinen Gott gebe, und weil auch mit dem Umſturz dieſes Glaubens die ſittlichen Grundſätze ſelbſt würden umgeſtürzt werden. Da hier die ſittliche Handlung nicht als Mittel wozu, ſondern als Zweck an ſich moraliſch nothwendig iſt, ſo muſs auch die Bedingung derſelben (Gott, als derjenige, der alle Zwecke, deren Erreichung nicht vom handelnden Subject abhängen, der Moralität unterwirft) nothwendig (nicht willkührlich) angenommen werden (M. I, 996. C. 856.). Das moraliſche Geſetz führt alſo zur Religion, indem es uns nöthigt, das Daſeyn eines Welturhebers anzunehmen, und unſere Pflichten als ſeine Gebote anzuſehen, der uns dieſe aber nicht als ſeine willkührlichen, für ſich ſelbſt zufälligen, Verordnungen (Sanctionen) vorſchreibt, ſondern mit deſſen Willen ſie als weſentliche Geſetze unſeres eigenen freien Willens übereinſtimmen (P. 233. M. II, 345.), ſ. Glückſeligkeitslehre, 2.

45. Nun läſst ſich auch die Frage beantworten: ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik (mithin auch zur Metaphyſik, in ſo fern dieſe die reinen Principien *a priori* der Phyſik enthält), oder ob er ein zur Moral gehöriger Begriff ſei? Naturveränderungen von Gott ableiten, heiſst nehmlich nicht, ſie phyſiſch erklären; durch ſichere Schlüſſe aber, vermittelſt der Metaphyſik, von der Kenntniſs dieſer Welt

(durch den physikotheologischen oder kosmologischen Beweis) oder gar aus blofsen Begriffen (durch den ontologischen Beweis) zur Erkenntnifs Gottes zu gelangen, ist (wie wir gesehen haben) unmöglich (M. II, 358. P. 249.). Man kann nicht von einer einzigen Eigenschaft Gottes, im eigentlichen Sinne des Worts, eine Erkenntnifs, noch weniger aber blofs aus der Natur einen bestimmten Begriff von Gott erlangen. Nur in Ansehung des Praktischen (zum Handeln) bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff des Verhältnisses übrig (nehmlich dafs, so wie der tugendhafte Mensch durch seinen Willen das Sittlichgute will und wirkt, auch in Gott etwas uns Unbekanntes ist, das auch das Sittlichgute will und wirkt, welches wir analogisch den göttlichen Willen nennen können), welchem das Moralgesetz (das dieses Verhältnifs *a priori* bestimmt) objective Realität verschafft (oder macht, dafs wir durchaus annehmen müssen, es sei Gottes Wille, nicht blofs ein Gedanke in uns, sondern auch ein Gegenstand aufser uns). So bekömmt die Idee von Gott, aber immer nur in Beziehung auf unsere Ausübung des moralischen Gesetzes (nicht um durch diese Idee etwas zu erklären oder zu verstehen), Realität (oder wir müssen anerkennen, dafs es einen solchen Gott, der da will, dafs wir moralisch gut handeln, und der darnach unser Schicksal bestimmt, wirklich gebe) (P. 248. f. M. II, 357.). Auf diesem Wege allein bekommen wir auch einen genau bestimmten Begriff dieses Urwesens; denn soll das höchste Gut (die vollkommenste Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit) für uns möglich seyn (welches durchaus eine vernünftige Weltursache oder eine Gottheit voraussetzt), so mufs der Welturheber die höchste Vollkommenheit besitzen, Er mufs allwissend seyn u. s. w. s. Ethikotheologie (P. 252. M. II, 359.) Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht

zur Phyfik, d. i. für die *a priori* unterfuchende und erklärende (speculative) Vernunft, fondern zur Moral, d. i. für die *a priori* gebietende und einen allgemeingültigen und nothwendigen Zweck aller menfchlichen Handlungen vorfchreibende (praktifche) Vernunft, gehöriger Begriff (P. 252.). Dafs man übrigens in der Gefchichte der griechifchen Philofophie vor Anaxagoras (f. Anaxagoras) keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie antrifft, rührt daher, weil man mit den Übeln in der Welt nicht fertig werden konnte. Die alten griechifchen Philofophen zeigten daher eben darin Verftand und Einficht, dafs fie das Urwefen unter den Naturwefen aufzufinden fuchten. Aber nachdem das fcharffinnige griechifche Volk fo weit in Nachforfchungen vorgerückt war, dafs es felbft fittliche Gegenftände philofophifch behandelte, da gab ihnen auch ihr praktifches Bedürfnifs den Begriff des Urwefens beftimmt an (P. 253. M. II, 360.). Diefe Ableitung der Realität des Dafeyns Gottes von der Möglichkeit des höchften Guts, und die Beftimmung des Urwefens durch daffelbe kann die Moraltheologie oder Ethikotheologie (f. Ethikotheologie) genannt werden. Das Übrige über Gott findet man im Artikel: Ideal; einige wichtige Bemerkungen über diefen letztern Beweis im Artikel: Moraltheologie. Wer noch etwas Ausführlicheres hierüber nachlefen will, dem empfehle ich folgende zwei Schriften: Über die Beweife für das Dafeyn Gottes, von L. H. Jakob, 2te veränderte und vermehrte Ausgabe, nebft einem neuhinzugekommenen Gefpräch, worin alle fpeculative Beweife für das Dafeyn Gottes geprüft werden. Liebau 1798. 8. und: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Lefer von L. H. Jakob. Halle, 1797. 8.

Pflicht gegen Gott, f. **Pflicht**.

Gotteserkenntniſs,

ſ. Theologie.

Gottesgelehrter,

ſ. Theologie.

Gottheit,

ſ. Gott, 44.

Gottſeligkeit,

pietas, *piété*. Die wahre Religionsgeſinnung (R. 313.) oder die moraliſche Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott (R. 282.). Sie enthält zwei Beſtimmungen:

a. Furcht Gottes; und

b. Liebe Gottes

a. Furcht Gottes iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Geſetz. Wer alſo aus Achtung fürs Geſetz moraliſch gut handelt, der bezieht, indem er ſich als ein abhängiges Weſen betrachtet, dem ſeine eigene Vernunft durch das Moralgeſetz einen Endzweck vorſteckt (Heiligkeit und eine dieſer proportionirte Glückſeligkeit), deſſen Erreichung nicht in ſeiner Gewalt iſt, alle ſeine Pflichten auf einen göttlichen Willen, und ſeine Achtung fürs Geſetz iſt zugleich, in ſeinem Bewuſstſeyn, Achtung für einen göttlichen Geſetzgeber, der durchs Moralgeſetz ſeinen Willen kund thut. In dieſer Beziehung nun heiſst die Achtung fürs Geſetz Furcht

Gottes oder Ehrfurcht für den Schöpfer der Welt als heiligen Geſetzgeber der vernünftigen Weſen (T. 181.). So iſt Achtung fürs Geſetz und Furcht Gottes identiſch. Wer Gott achtet, weil er in ihm den Geſetzgeber des Moralgeſetzes erkennt, für das er Achtung hat, der fürchtet Gott oder hat Ehrfurcht für ihn; wer aber das Moralgeſetz darum achtet, weil er daſſelbe für das Geſetz des Schöpfers und Oberherrn der Welt erkennt, der fürchtet Gott auch, aber ſeine Furcht iſt die eines Sklaven, welcher die Geiſsel ſeines willkührlich gebietenden Herrn ſcheuet, der ihn in ſeiner Gewalt hat.

b. Liebe Gottes iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus eigener freier Wahl und Wohlgefallen am Geſetze (aus Kindespflicht). Sie iſt bereits erklärt worden im Artikel: Achtung, 12.

2. Dieſe Furcht und Liebe Gottes enthalten alſo, noch über die Moralität (Achtung fürs und Wohlgefallen am Geſetze) den Begriff von einem überſinnlichen Weſen (Gott). Dieſem Weſen werden hierdurch alle die Eigenſchaften (Heiligkeit, Allwiſſenheit, Allmacht u. ſ. w.) beigelegt, die erforderlich ſind, das höchſte Gut zu vollenden, das durch unſere Moralität uns zur Abſicht gemacht wird, und das doch über unſer Vermögen hinausgeht. Überſchreiten wir aber dieſes moraliſche Verhältniſs Gottes zu uns (betrachten wir Gott etwa als nachſichtsvoll bei unſerer Übertretung ſeiner Gebote, und dieſe Gebote ſelbſt als Ausſprüche ſeiner beliebigen Willkühr, von deren Strenge er alſo auch nach Belieben nachlaſſen könne), ſo ſtehen wir immer in Gefahr, uns den Begriff ſeiner Natur als anthropomorphiſtiſch zu denken (z. B. als ein Weſen, das viel zu gütig ſei, als daſs es ſtrafen könnte). Dann wird der Begriff von Gott (ſo gedacht) gar unſern

ſittlichen Grundſätzen nachtheilig (und unſere Verehrung Gottes eigentlich ein Götzendienſt, Idololatrie oder ein Fetiſchmachen). Wir ſehen hieraus, daſs die Idee von Gott in der ſpeculativen Vernunft für ſich ſelbſt nicht beſtehen kann, und nicht nur aus unſerer Moralität entſpringt, ſondern auch noch mehr ihre ganze Kraft erſt in der Beziehung auf unſere Pflichtbeſtimmung gründet, welche auf ſich ſelbſt und nicht etwa auf einem fremden Weſen (ſo daſs der Glaube an Gott der Beſtimmung unſeres Willens zur Erfüllung unſerer Pflicht vorausgienge) beruhet (R. 282.).

3. Die Gottſeligkeitslehre iſt daher eben das, was man auch Religion (in objectiver Bedeutung) nennt, nehmlich die Lehre von unſern Pflichten als göttlichen Geboten (R. 281.). Die Tugendlehre iſt hingegen die Lehre von unſern Pflichten als Geboten unſrer eigenen Vernunft. Man kann nun fragen, da der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung Gottes, nach den der Menſchheit vorgeſchriebenen Geſetzen, vorzüglich gerichtet iſt, ob in der Kirche (der Geſellſchaft, die ſich zur Beförderung der Tugendgeſinnung, als Willen Gottes, vereinigt hat) immer nur Gottſeligkeitslehre oder auch reine Tugendlehre, jede beſonders, den Inhalt des Vortrags ausmachen ſoll? (R. 281.). Was iſt natürlicher in der erſten Jugendunterweiſung und ſelbſt in dem Kanzelvortrage, die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder dieſe vor jener (wohl gar ohne derſelben zu erwähnen) vorzutragen? Beide ſtehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies iſt aber nicht anders möglich, als ſo, daſs, da ſie nicht einerlei ſind, die eine als Zweck und die andere bloſs als Mittel gedacht und vorgetragen werden müſste. Nun beſteht die Tugendlehre durch ſich ſelbſt (ſogar, wenn man nicht auf einen Endzweck ſieht, ohne den Begriff von Gott), die Gott-

ſeligkeitslehre aber enthält den Begriff von einem Gegenſtande (Gott), den wir uns, in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks (Heiligkeit und Glückſeligkeit) vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung aufſtellen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſern Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung (durch die Idee von Gott, welche zur objectiven Realität des moraliſchen Endzwecks nothwendig vorausgeſetzt werden muſs) zu ſtärken. Denn die Gottſeligkeitslehre verheiſst und ſichert der Tugendgeſinnung (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit) die Erlangung des Endzwecks, welches die Tugendgeſinnung für ſich nicht kann. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Der Menſch hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich. Er darf nicht erſt, wie der Religionsbegriff (Pflicht als Wille Gottes) durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewuſstſeyns eines ſonſt von uns nie gemuthmaſsten Vermögens (bloſs aus Pflicht zu handeln und) über die gröſsten Hinderniſſe in uns Meiſter zu werden, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eigenen Perſon und ihrer Beſtimmung (nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen) verehren muſs, in allem dieſen liegt etwas ſo Seelenerhebendes und zur Gottheit ſelbſt (die nur durch ihre Heiligkeit und moraliſche Geſetzgebung anbetungswürdig iſt) hinleitendes, daſs der Menſch, ſelbſt wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maxime zu geben, ſich dennoch nicht ungern damit unterhält. Denn der Menſch fühlt ſich ſelbſt durch dieſe Idee der Pflicht ſchon in gewiſſem Grade veredelt, indeſſen daſs der Begriff von einem dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher noch in groſser Ferne von ihm liegt. Wenn der Menſch aber zu ſeiner Pflichterfüllung

von Gott ausginge, so würde das seinen Muth (der das Wesen der Tugend, *virtus*, mit ausmacht) niederschlagen. Die Gottseligkeit würde sich dann nehmlich in schmeichelnde Unterwerfung (Liebe zur Vergeltung) oder in knechtische Unterwerfung (Furcht vor der Strafe) unter eine despotisch (bloss in dem Willen des Gesetzgebers gegründete) gebietende Macht verwandeln. Dieser Muth, auf eigenen Füssen zu stehen, wird nun selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, die das als abgethan vorstellt, was nicht zu ändern ist, und so den Pfad zu einem neuen Lebenswandel eröffnet. Macht aber die Versöhnungslehre den Anfang (soll die Versöhnung vor der Besserung des Menschen hergehen), so benimmt 1. die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation); 2. die Furcht, ob uns auch der versöhnende Act werde zugerechnet werden; 3. die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten (darum eben die Versöhnung nöthig ist); und 4. die Ängstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse, den Muth. Das muss dann den Menschen in einen ächzenden moralisch passiven Zustand versetzen, der nichts Grosses und Gutes unternimmt, sondern alles vom Wünschen erwartet (den man gemeiniglich Frömmigkeit nennt) (R. 282. ff.) s. Frömmigkeit und Afterdienst, 19.

Kant Relig. innerh. der Gr. der rein. Vern. IV. St. §. 3. S. 281. ff. — IV. St. Anmerk. *** S. 313.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beschl. S. 181.

Götzendienst,

gottesdienstlicher, religiöser Aberglaube, Abgötterei im praktischen Verstande, religiöser Afterdienst, Andächtelei, Bigotterie, Dämonolatrie, Idololatrie,

cultus spurius, *devotio spuria*, *idololatria*, *bigotterie*, *idolâtrie*. Ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können (U. 440.). Abgötterei in theoretischem Verstande ist einerlei mit Dämonologie, s. Dämonologie. Abgötterei in praktischem Verstande ist eine solche Lehre von Gott, welche das höchste Wesen mit Eigenschaften vorstellt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn könne, seinem Willen, in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu seyn (U. 440.*). So rein und frei von sinnlichen Bildern man nehmlich auch in theoretischer Rücksicht (der Beschaffenheit seiner Natur nach) den Begriff von Gott gefasst haben mag (als von einem allervollkommensten, allerrealsten und höchsten, allgenugsamen Wesen); so wird er, durch diese Lehre, im Praktischen, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach, dennoch als ein Idol, d. i. anthropomorphistisch (als ein sinnliches Wesen) vorgestellt. Sie ist also ein Aberglaube, der einen sträflichen Lebenswandel mit der Religion zu vereinigen weiss (R. 174.) S. Aberglaube, IV. f. Afterdienst, Andächtelei und Fetischmachen.

Grad,

s. Empfindung, 5. ff. und Apperception, 9.

Gravitation,

gravitatio, *gravitation*. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle

Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt (N. 71.) ſ. Anziehungskraft und Attraction. Sie muſs noch von der Schwere unterſchieden werden. Die Schwere iſt nehmlich die Beſtrebung, in der Richtung der gröſsern Gravitation ſich zu bewegen. Wenn wir uns den Raum als erfüllt mit Materie denken, ſo wirkt auf jedes Partikelchen der Materie alle andere Materie und zieht ſie an, dies heiſst die Gravitation; nun iſt aber in jedem Punct des Raums dieſe Wirkung, weil die Materie nicht den Raum gleichförmig erfüllt, verſchieden; denken wir uns nun für jedes Partikelchen Materie, durch alle Puncte, in welchen daſſelbe, der Nähe, Entfernung, Dichtigkeit u.ſ.w. der übrigen Materie nach, am ſtärkſten angezogen werden würde, eine Linie, ſo hat das Partikelchen ein Beſtreben, ſich in dieſer Linie zu bewegen, und dies Beſtreben iſt ſeine Schwere. Für die Erde iſt es die gerade Linie zwiſchen den Mittelpuncten der Erde und der Sonne, für die Cörper auf der Erde eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde ſenkrecht ſteht. Das Beſtreben der Erde und der Cörper auf derſelben, in dieſen Linien zu fallen, iſt die Schwere, und dies Beſtreben richtet ſich nach der gröſsern Gravitation. Die Schwere iſt alſo von der Gravitation darin unterſchieden, daſs ſie nur eine einzige Richtung, nehmlich die der gröſsern Gravitation, hat; dahingegen jedes Partikelchen Materie Gravitation nach allen Richtungen zu leidet, nach welchen hin Materie anzieht, ſ. Attraction, 2. Beide, Gravitation und Schwere, ſind eigentlich keine Kräfte, ſondern wirkliche Wirkungen der Anziehungskraft der Materie, die eine reelle Kraft iſt, ſ. Anziehungskraft. Kant hat das Daſeyn dieſer Kraft und ihrer Wirkung zuerſt *a priori* bewieſen und alle Erfahrungen ſtimmen damit zuſammen.

Grenze,

s. Grösse, 16.

Grenzbegriff.

Ein Begriff, der als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt (C. 310.). Ein solcher Begriff ist z. B. der eines Noumenon oder intelligibelen Gegenstandes, d. i. eines solchen Dinges, das sich der Verstand, ohne Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht blofs als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst denken mufs (C. 307.). Dieser Begriff ist nehmlich durch die Natur des Verstandes selbst gegeben, damit man nicht behaupten könne, es gebe aufser dem Felde der Sinnlichkeit keine Gegenstände weiter. Denn da jeder sinnliche Gegenstand eine Erscheinung, d. i. sinnliche Vorstellung ist, zu jeder Vorstellung aber nothwendig ein Gegenstand gehört, der durch sie vorgestellt wird; so setzt der Verstand auch bei der äufsern Vorstellung, als einer Erscheinung, einen Gegenstand voraus, der durch die Erscheinung vorgestellt wird, oder durch die Erscheinung erscheint. Und der Verstand ist dazu berechtigt, da er die Erscheinung vermittelst der Sinnlichkeit nicht so, wie die Bilder der Phantasie, willkührlich hervorbringen oder erdichten kann. Der Verstand legt also der Erscheinung einen Gegenstand unter, der nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Da aber eben darum dieses Ding an sich nicht selbst durch die Sinne erscheint, sondern nur in der Erscheinung oder der sinnlichen Vorstellung, so ist dieser Gegenstand nur ein gedachter Gegenstand, ein Noumenon. Wir können ihn daher auch nicht mit der Erscheinung vergleichen, und etwa

dadurch erkennen und wiſſen, wie er beſchaffen iſt, zumal da es uns ganz unmöglich iſt, uns irgend etwas ohne die Bedingung der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) vorzuſtellen. Wir können darum auch aus dieſem, obwohl nicht willkührlich erdichteten, ſondern aus der Beſchaffenheit des Verſtandes hervorgehenden, Begriff eines Dinges **an ſich** nicht das Daſeyn eines ſolchen Gegenſtandes beweiſen. Dieſer Begriff liegt daher gleichſam auf der Grenze unſeres Wiſſens, wir können ſeine Realität, oder daſs er einen Gegenſtand hat, weder behaupten noch leugnen. Er iſt daher auch nicht von **poſitivem** Gebrauch, wir erkennen durch ihn nichts. Aber er iſt nicht ohne allen Gebrauch, ſondern er hat einen **negativen** Gebrauch, nehmlich den, daſs er die Behauptung abhält, als wären die ſinnlichen Gegenſtände die einzig möglichen. Er ſetzt alſo allein noch nichts Poſitives auſser dem Umfange des Feldes der Sinnlichkeit, aber benimmt uns doch den Wahn, als wüſsten wir gewiſs, es gebe auſser der Erkenntniſs ſinnlicher Gegenſtände, weil dieſe uns allein möglich iſt, überhaupt nichts weiter zu erkennen (C. 310. f.).

Grenzbeſtimmung

der reinen Vernunft, ſ. Vernunft.

Gröſse,

Quantität, ποσοτης, *quantitas*, *quantité*. Die Kategorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt; oder die ſynthetiſche Einheit, durch welche das Gleichartige in Verknüpfung geſetzt wird (C. 162.). Wenn ich z. B. die Gröſse

eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das mir dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Dieſe Afficirung meines Geſichts iſt aber von der Art, welche man die äuſsere nennt, weil ſich bei derſelben diejenige Form mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Empfindung verbindet, oder derſelben zum Grunde liegt, welche der Raum heiſst. Daſs ſich nehmlich die Empfindungen dieſer Art (die äuſseren) räumlich ordnen, hat ſeinen Grund in einer eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, die da macht, daſs wir der Vorſtellung des Raums und dadurch auch räumlicher (im Raum angeſchauter) Gegenſtände fähig ſind. Der Raum iſt aber durchgängig gleichartig, überall Ausdehnung nach drei Dimenſionen. Bei der ſinnlichen Vorſtellung des Raums nun oder der Anſchauung deſſelben, die, wie alle unſere Vorſtellungen, ſucceſſiv iſt, verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Vorſtellungen des Raums, als eines Gleichartigen, zu einem Ganzen, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Gröſse. Da nun die Empfindung durch den Sinn des Geſichts ſich in dem Raum ordnet, oder die Vorſtellung der Erfüllung des Raums giebt, ſo liegt nun folglich bei der Auffaſſung dieſer ſinnlichen Eindrücke (vom Hauſe) die nothwendige Einheit des Raums und der äuſsern ſinnlichen Anſchauung überhaupt (d. i. die Vorſtellung, welche Gröſse heiſst) zum Grunde. Durch dieſen Begriff zeichne ich gleichſam die Geſtalt des Hauſes oder des Raums, den daſſelbe erfüllt; denn ſo weit das Mannigfaltige, das mir durch den Sinn des Geſichts gegeben wird, ſich zuſammenfaſſen läſst, überſpannt gleichſam mein Begriff dieſes

Mannigfaltige und begrenzt es ſo allenthalben. Dieſe Verknüpfung zu einer Gröſse (Beſtimmung des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Gleichartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Anſchauung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Anſchauung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Gröſse denkt. Nur daſs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Anſchauung die Einbildungskraft heiſst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verknüpfenden Stoff liefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dies Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewuſstwerden des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Gröſse ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. h. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Gröſse, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Gröſse zuſammengefaſst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Gröſse hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daſs ein Gleichartiges ſo zuſammengefaſst iſt, daſs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Gröſse heiſst (C. 162. M. I, 174). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Gröſse der Begriff von der Erzeugung der Vorſtellung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen (N. 18).

2. Die Gröſse oder Quantität eines Dinges heiſst alſo diejenige innere (dem Dinge an und für ſich ſelbſt, nicht dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern Dinge zugehörige) Beſtimmung deſſelben, durch welche die Verbindung des Gleichartigen

erzeugt wird (nicht die durch die Verbindung des Gleichartigen erzeugt wird, denn die ſynthetiſche Einheit, oder die Kategorie, macht die Verknüpfung möglich, obwohl das Mannigfaltige, hier das Gleichartige, gegeben ſeyn muſs). Das Ding ſelbſt, das eine Quantität hat, oder das ſich durch dieſen Begriff denken läſst, heiſst, in ſo fern es durch dieſen Begriff gedacht wird, eine Gröſse *in concreto*, oder ein Quantum. Alſo iſt ein Ding ein Quantum, in ſo fern in demſelben eine Verknüpfung des Gleichartigen gedacht wird; oder wie Kant ſagt (C. 203.): das Bewuſstſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung eines Objects (Gegenſtandes) zuerſt möglich wird, iſt der Begriff eines Quantums. Die Einheit in der Verknüpfung des Gleichartigen iſt die Quantität, und der Gegenſtand, dem dieſe Einheit zukömmt, als ſolcher, iſt das Quantum. Im Deutſchen heiſst beides Gröſse. Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſich die Erkenntniſſe von ihrer Quantität in der Anſchauung (durch Conſtruction *)) darſtellen laſſen, heiſst die Matheſis oder Mathematik. Man nennt ſie auch wohl die Gröſsenlehre, aber dieſes Wort iſt nicht beſtimmt genug, weil auch die Philoſophie von Quantis, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit, u. ſ. w. handelt, und der Unterſchied **) zwiſchen Mathematik und Philoſophie nicht in den

*) Oder, wie ſich Lambert (Architektonik, §. 688.) ausdrückt: „Wir ſind gewöhnt, die meiſten Gröſsen von Dingen, die nicht in die Augen fallen, durch Linien und Flächen, und überhaupt durch die Dimenſionen des Raumes vorzuſtellen, und gleichſam vor Augen zu malen.“

**) Der Unterſchied, den Lambert (Architektonik, §. 681.) angiebt, wenn er ſagt: „Die Philoſophie ſucht den Zuſammenhang,

Gegenſtänden liegt, die ſie behandeln, ſondern in der Art der Behandlung, da ſich denn freilich zeigt, daſs nur die Quanta einer mathematiſchen Behandlung (durch Conſtruction der Begriffe) fähig ſind (C. 743.).

3. Der Begriff der Gröſse iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht quantitative (allgemeine, beſondere und einzelne) Urtheile fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Gleichartige durch eine Vorſtellung (Gröſse) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht mehrere Vorſtellungen als gleichartig unter einem Begriff (dem Prädicat) zuſammenfaſſen, und die Vorſtellung von dem Umfange des Prädicats haben, unter welchem die Vorſtellungen im Subject ſubſumirt werden. S. Kategorie.

4. Die Gröſse kann aber nur eine reale innere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Gröſse haben. Überſinnliche Dinge ſind weder im Raume, noch in der Zeit, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſsern, noch im innern Sinn befinden, deren Formen Raum und Zeit ſind. Daher läſst ſich wohl das Gleichartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft denken, weil ſich mehrere Vorſtellungen als gleichartig über-

die Verbindung, die Urſachen und Gründe der Dinge auf. Die Mathematik aber beſtimmt bei allen dieſen das genaue Maaſs von ihrer Gröſse, und daher beſonders auch das zureichende dabei. Sofern man die philoſophiſche Erkenntniſs der mathematiſchen entgegenſetzt, abſtrahirt man bei der erſtern von allem, was Gröſse und Ausmeſſung heiſst; und eben ſo wird auch der Mathematiker eingeſchränkt, wenn man demſelben nichts als die bloſse Gröſse zu betrachten überläſst, und ihm auſser der Rechenkunſt nichts zur Anwendung ſeiner Erkenntniſs überläſst."

haupt unter ein Prädicat ſubſumiren, oder quantitative Urtheile fällen laſſen, ohne daſs man dabei an Raum und Zeit denken darf. Allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Gröſse oder dem Umfange eines Begriffs; nehmlich daſs unter einem Begriff nur eines, oder vieles, oder alles enthalten iſt, ſo daſs eben hierdurch die Vorſtellung der Gleichartigkeit der einzelnen Vorſtellungen, die unter dem Begriff des Prädicats ſubſumirt werden, möglich iſt. Wird aber einem Dinge Gröſse ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Gröſse beſtehe nicht bloſs in dem Umfange meiner Begriffe von ihm, ſondern es habe auſser meinen Gedanken eine Gröſse, wodurch die reale Gröſse von der bloſs logiſchen Quantität oder Gröſse unterſchieden iſt; ſo muſs die Gröſse in der Anſchauung gegeben ſeyn, und dann muſs es entweder eine Gröſse im Raum oder in der Zeit, folglich das Ding ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn.

5. Denn ich kann mir ein Quantum nur auf zweierlei Art vorſtellen, entweder durch ein (von aller Erfahrung) reines Bild von dem äuſsern Sinne, dies iſt der Raum. Dieſer ſtellt uns alle mögliche Quanta (ſo fern ſie ausgedehnt ſind) rein dar, indem ich mir unter dem Raum nichts anders, als eine in allen ſeinen Theilen, von dem gröſsten bis zum kleinſten, vollkommen gleichartige Ausdehnung vorſtelle. Aber nicht alle ſinnliche Gegenſtände, ſondern nur die äuſsern (welche einen Raum erfüllen) ſind im Raum, und folglich kann der Raum nur von dieſen letztern ein Bild ſeyn. Dagegen ſind alle Gegenſtände der Sinne überhaupt in der Zeit, weil die Zeit die Form des innern Sinnes iſt, folglich nicht nur die Gedanken, Gefühle u. ſ. w. ſondern auch die Cörper, als unſere Vorſtellungen, in uns, zugleich in unſerm innern Sinn, folglich auch in der Zeit ſeyn müſſen. Die Zeit ſtellt alſo alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt als Gröſsen

dar, indem auch die Zeit eine in allen ihren Theilen gleichartige Ausdehnung, obwohl nur nach einer Dimenſion, wie eine Linie im Raum, iſt. Sie wird nehmlich dadurch ein Bild ſinnlicher Gröſsen, weil ſie die Anſchauung des Zählbaren giebt. Da nehmlich die Gröſse eigentlich ein Begriff des Verſtandes, das aber, was als Gröſse angeſchauet und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Gröſse, und folglich die Vorſtellung der ſinnlichen Gegenſtände als Gröſsen (Quanta) möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, daſs ich zählen kann, und die Zahl iſt das Schema, oder die verſinnlichte Gröſse (*quantitas phaenomenon*) der Vorſtellung, durch welche es mir möglich wird, alle ſinnliche Gegenſtände, ohne Unterſchied, als Gröſsen zu denken. Die Zahl iſt nehmlich die Vorſtellung, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zuſammenfaſst. Z. B. die Zahl 7 iſt die Vorſtellung, durch die ich, wenn ich eine Eins nach der andern zu einander hinzuthue bis auf die, und ſie mit eingeſchloſſen, welche auf die ſechſte folgt, alle dieſe Einſen zuſammenfaſſe, und mir als Eine Einheit (welche eine Gröſse heiſst, und unter den Gröſsen, die nach der Anzahl ihrer Einheiten benannt werden, den Namen ſieben hat) vorſtelle. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Verknüpfung (Syntheſis) des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daſs ich die Zeit ſelbſt in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes, deſſen Einheiten ich zähle, um ihn mir als Gröſse vorzuſtellen, erzeuge. Denn indem ich zähle, gehe ich von einem Zeittheil zum andern fort, oder laſſe den vorigen Zeittheil fahren, um einen neuen Zeittheil im Bewuſstſeyn vorzuſtellen, welche Zeiterzeugung freilich nur dann zum klaren Bewuſstſeyn kömmt,

wenn ich wirklich die empirifche Zeit, etwa an der Uhr, wahrnehme. So ift alfo die Zahl das Schema der Gröfse, und die Zeit das Bild aller finnlichen Gegenftände überhaupt, auch als Gröfsen (C. 182. M. I, 200.).

6. Man fieht hieraus, dafs wir die Kategorie der Gröfse blofs von finnlichen Gegenftänden gebrauchen können, d. i. von folchen, die in der Zeit und fo zählbar find. Man kann daher auch die Gröfse nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit eines Quantums verftändlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Gröfse gedacht wird, fo kann man das nicht anders (man müfste denn, wie zu Anfang des Artikels, blofs angeben wollen, was durch diefe Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in diefer Einheit, als ihre Merkmale, gedacht wird), als etwa fo: die Gröfse ift die Beftimmung eines Dinges, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gefetzt ift, gedacht werden kann. Allein diefes Wievielmal gründet fich auf die fucceffive Wiederhohlung, mithin auf die Zeit und die Synthefis (des Gleichartigen) in derfelben. Hierdurch fieht man erft die Möglichkeit der Verknüpfung des Gleichartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung fich von den Namenerklärungen zu Anfang diefes Artikels unterfcheidet (C. 300. M. I, 344.).

7. Es kann aber auch keinen finnlichen Gegenftand geben, der nicht eine Gröfse (Quantum) wäre. Denn felbft die Wahrnehmung eines Gegenftandes, als Erfcheinung, ift nur durch diefelbe fynthetifche Einheit des Mannigfaltigen (die Vorftellung der Gröfse) der gegebenen finnlichen Anfchauung möglich, wodurch die Einheit der Zufammenfetzung des mannigfaltigen Gleichartigen gedacht wird (C. 203. Pr. 91.). Die Gröfsen find aber nach der

verſchiedenen Art ihrer Erzeugung entweder extenſiv (oder ausgedehnt), z. B. eine Linie, ein Triangel, ein Würfel u. ſ. w., oder intenſiv (ſolche, die einen Grad haben), z. B. der Grad des Lichts, der Farbe, der Wärme, das Moment der Schwere u. ſ. w. (M. I. 247. C. 211.), ſ. auch Realität und Moment, und die Erſcheinungen ſind jederzeit Gröſsen beiderlei Art, ſ. Axiomen der Anſchauung, 5. ff. Zahlformel, Empſindung, 5. ff. und Seele.

8. Alle extenſive Gröſse iſt nun wieder den beiden Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, nach, entweder die extenſive Gröſse im Raum, welche man auch die extenſive Gröſse im engern Sinn des Worts nennt, z. B. eine Linie. Bei den Erſcheinungen wird ſie beſtimmt durch den Raum zwiſchen den Grenzen der Materie, die ihn erfüllt, oder dieſer Raum iſt das reine Bild der extenſiven Gröſse des Cörpers. Man nennt dieſen Raum, ſeiner Gröſse nach betrachtet, das Volumen oder den Raumesinhalt (N. 86. C. 215). Oder die extenſive Gröſse iſt die in der Zeit, welche man auch die protenſive Gröſse nennt. Wenn in der Zeit etwas iſt, das beharret, oder in mehrern auf einander folgenden Zeittheilen vorhanden iſt, ſo bekömmt das Daſeyn in dieſen verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Gröſse, die man Dauer nennt (C. 226). Die Dauer iſt alſo (C. 262.) die Gröſse des Daſeyns oder der Exiſtenz (P. 247.) (in der Zeit), folglich eine protenſive Gröſse,*) ſ. Beharrlichkeit.

*) So ſagt auch ſchon Lambert (Architektonik, §. 690.): „Auf eine ähnliche Art ſtellen wir uns die Theile der Zeit vor und nach einander vor, und dieſes machet, daſs wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung geben."

9. Ein Quantum (concrete Gröſse) iſt in Anſehung der Beſtimmtheit der Menge ſeiner Theile entweder ein Quantum discretum oder ein Quantum continuum (ſtetige oder continuirliche Gröſse). *) Continuirliche Gröſsen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs keiner ihrer Theile der möglich kleinſte (kein Theil einfach) iſt, z. B. Linien, Flächen, Cörper, Raum und Zeit. S. Continuität. Discrete Gröſsen hingegen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs die Menge der Einheiten in denſelben beſtimmt iſt, z B. Zahlen, eine aus Worten beſtehende Rede (C. 555). Wenn alſo in dem gegebenen Ganzen die Menge der Theile auf gewiſſe Weiſe ſchon abgeſondert iſt, ſo iſt dieſes Ganze in dieſer Rückſicht eine discrete Gröſse. Ein gegliederter Cörper z. B. iſt in Beziehung auf dieſe Gliederung eine discrete Gröſse, ſ. Continuität 19. f. und Aggregat. 4.

10. Was ſchlechthin groſs iſt, heiſst erhaben, ſ. Erhabenheit. Groſsſeyn (*magnitudo*) und eine Gröſse ſeyn (*quantitas*) ſind ganz verſchiedene Begriffe. Der Ausdruck, etwas iſt groſs (*magnum*), oder klein, oder mittelmäſsig, bezeichnet weder einen reinen Verſtandesbegriff (Kategorie) noch eine Sinnenanſchauung, und eben ſo wenig einen Vernunftbegriff (Idee). Es iſt ein Begriff der Urtheilskraft, der dadurch ausgedrückt wird, und er legt eine ſubjective Zweckmäſsigkeit der Vorſtellung, deren Gegenſtand ich groſs (*magnum*) nenne, in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde. Daſs etwas eine Gröſse (*quantum*) ſei, läſst ſich aus dem Dinge ſelbſt, ohne alle Verglei-

*) Του ποσου το μεν εςι διωρισμενον· το δε συνεχες Ariſtotelis Categor. Cap. IV. v. VI.

chung deſſelben mit andern Dingen, erkennen, wenn Vielheit des Gleichartigen zuſammen Eines ausmacht. Wie groſs (*quantitas quanti*) es aber ſei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Gröſse iſt, zu ſeinem Maaſs *). Weil es aber in der Beurtheilung der Gröſse nicht bloſs auf die Vielheit (Zahl), ſondern auch auf die Gröſse der Einheit (des Maaſses) ankommt, und die Gröſse dieſer letztern immer wiederum etwas anderes als Maaſs bedarf, womit ſie verglichen werden kann; ſo folgt, daſs alle Gröſsenbeſtimmung der Erſcheinungen ſchlechterdings keinen abſoluten Begriff von einer Gröſse, ſondern allemal nur einen relativen (Vergleichungs-) Begriff liefern könne (U. 80. f. M. II, 542.).

11. Wenn ich ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſage, daſs etwas groſs (*magnum*) ſei, ſo ſcheint es, daſs ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigſtens mit keinem objectiven (für Jedermann dienlichen) Maaſse. Denn es wird dadurch gar nicht beſtimmt, wie groſs der Gegenſtand ſei. Ob aber gleich der Maaſsſtab der Vergleichung bloſs ſubjectiv (für den Urtheilenden gültig) iſt, ſo macht das Urtheil nichts deſtoweniger auf allgemeine Beiſtimmung Anſpruch. Das Urtheil: der Mann iſt groſs, ſchränkt ſich nicht bloſs auf das urtheilende Subject ein. Es verlangt, gleich theoretiſchen Urtheilen, Jedermanns Beiſtimmung (U. 81. f. M. II, 543).

12. Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas ſchlechtweg als groſs bezeichnet wird (z. B.

*) Lambert (Architektonik, §. 794.) ſagt: Durch die Frage: wie groſs, wird nach der Anzahl aufgehäufter, oder auch der Continuität nach zuſammengeſetzter Theile gefragt, welche zuſammen nach einerlei Maaſsſtab gemeſſen werden.

der Mann iſt groſs), nicht bloſs geſagt werden ſoll, daſs der Gegenſtand eine Gröſse (Quantität) habe, ſondern dieſe ihm Vorzugsweiſe (*magnitudinem*) beigelegt wird; ſo wird bei dieſer Schätzung allerdings ein Maaſsſtab für Jedermann zum Grunde gelegt. Allein dieſer Maaſsſtab iſt zu keiner logiſchen (mathematiſch-beſtimmten), ſondern nur äſthetiſchen (durch unmittelbare Anſchauung möglichen) Beurtheilung der Gröſse brauchbar, weil er ein bloſs ſubjectiv dem über Gröſse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maaſsſtab iſt. Er mag übrigens empiriſch ſeyn, wie etwa die mittlere Gröſse der uns bekannten Menſchen u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maaſsſtab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf ſubjective Bedingungen der Darſtellung in *concreto* eingeſchränkt iſt, wie im Praktiſchen, die Gröſse einer gewiſſen Tugend, u. d. gl., oder im Theoretiſchen, die Gröſse der Richtigkeit einer gemachten Beobachtung u. d. gl. (U. 82. f. M. II, 544).

13. Hier iſt nun merkwürdig, daſs, wenn wir gleich am Gegenſtande gar kein Intereſſe haben (das Daſeyn oder die Exiſtenz deſſelben uns gleichgültig iſt), doch die bloſse Gröſse deſſelben (ſelbſt wenn es als formlos betrachtet wird) ein Wohlgefallen bei ſich führen könne, das allgemein mittheilbar iſt. Folglich iſt die Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben für den Gebrauch unſrer Erkenntniſsvermögen verbunden. Dies Wohlgefallen iſt aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Gegenſtande, wie beim Schönen (weil er formlos ſeyn kann); denn bei der Anſchauung des Schönen findet ſich die reflectirende Urtheilskraft, in Beziehung auf das Erkenntniſs überhaupt, zweckmäſsig geſtimmt; ſondern es iſt ein Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an ſich ſelbſt (U. 83. M. II, 545.).

14. Wenn wir nun unter den angeführten Einſchränkungen (11. ff.) von einem Gegenſtande ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſagen, er ſei groſs (*magnum*); ſo iſt dies kein mathematiſch-beſtimmendes, ſondern ein bloſses Reflexionsurtheil (Urtheil über eine gegebene Vorſtellung, die im Gemüth mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, dieſen Zuſtand des Gemüths zu erhalten) über die Vorſtellung deſſelben, die für einen gewiſſen Gebrauch unſerer Erkenntniſskräfte in der Gröſsenſchätzung ſubjectiv zweckmäſsig iſt. Wir verbinden alsdann mit der Vorſtellung des Gegenſtandes jederzeit eine Art von Achtung, ſo wie mit dem, was wir ſchlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als groſs und klein auf alles, ſelbſt auf alle Beſchaffenheiten derſelben. Wir nennen daher ſelbſt die Schönheit groſs oder klein. Der Grund davon iſt darin zu ſuchen, daſs alles, was wir anſchauen, Erſcheinung, mithin ein Quantum iſt (U. 83. M. II, 546.).

15. Ganz was andres als ſchlechtweg ſagen, daſs etwas groſs ſei, iſt ſagen, daſs etwas ſchlechthin, abſolut, in aller Abſicht, groſs (*abſolute, non comparative magnum*) ſei. Das letztere heiſst, daſs es über alle Vergleichung groſs iſt (U. 81.). Dies nennt man auch erhaben, ſ. Erhabenheit. Eine ſolche Gröſse iſt bloſs ſich ſelbſt gleich (U. 84. M. II, 547.).

16. Verneinungen, die eine Gröſse afficiren, ſo fern dieſe nicht abſolute Vollſtändigkeit hat, heiſsen Schranken (P. 166.). Die Stellen der Einſchränkung einer Gröſse heiſsen Grenzen (C. 211.). So heiſsen Grenzen eines Begriffs, die Präciſion in der Aufzählung ſeiner Merkmale, daſs deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören. Denn die Merkmale machen zuſammengenommen die Gröſse (Quantität) des Begriffs aus. Durch die Merkmale werden alſo die Stellen der Einſchrän-

kung des Begriffs beſtimmt, über die man nicht hinaus gehen und etwa noch mehrere Merkmale zu demſelben rechnen darf (C. 755.*)). Es verſteht ſich, daſs hier das Wort Grenze, Stelle, ſinnbildlich gebraucht wird (C. 180.). Sind die begrenzten Weſen ausgedehnt, ſo ſetzen die Grenzen immer einen Raum voraus, der auſserhalb dem Platze angetroffen wird, den die ausgedehnten Weſen einnehmen, und dieſen Platz einſchlieſst. Schranken bedürfen dergleichen nicht. So ſieht unſere Vernunft gleichſam einen Raum um ſich her für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt (Pr. 166. f.). Das Reſultat der ganzen Critik iſt nehmlich: daſs uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und was von dieſen in der Erfahrung erkannt werden kann, kennen lehre. Aber dieſe Einſchränkung hindert nicht, daſs ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung führe. Das heiſst, ſie führt uns bis zu der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung (ſondern Ding an ſich) iſt. Dies ſtellt ſie nehmlich als den oberſten Grund aller Erfahrung vor. Aber dennoch kann ſie uns von demſelben nichts an ſich, nicht einmal ſein reales Daſeyn, ſondern alles nur in Beziehung auf ihren (der Vernunft) eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke (Moralität und Glückſeligkeit) gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung lehren (Pr. 183.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. *** S. 162. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180 — S. 182 — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 203. — S. 211. — S. 215 — S. 226 — S. 262. III. Hauptſt. S. 300 — — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſch. S. 555 Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 743. — S. 755.

Deſſ. Proleg. §. 24. S. 91. — §. 57. S. 166. f. — §. 60. S. 183.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 247.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 25. S. 80. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturl. Phoron. Erklär. 5. Anmerk. S. 18.

Gröſsenlehre,

reine Mathematik, *Matheſis.* Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſie durch Conſtruction in der reinen Anſchauung erkannt werden. Die Bewegung iſt z. B. ein Quantum, und die reine Gröſsenlehre oder Mathematik der Bewegungen heiſst Phoronomie (N. 18.). Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs der Quantität der Bewegungen durch Conſtruction in der reinen Anſchauung. Kant hat die Anfangsgründe derſelben geliefert (N. 1. ff.) ſ. Gröſse, 2.

Gröſsenſchätzung.

Die Beſtimmung der Gröſse eines Quantums. Sie iſt entweder mathematiſch, nehmlich durch Zahlbegriffe, oder deren Zeichen in der Algebra; oder äſthetiſch, nehmlich durch die bloſse Anſchauung, d. i. nach dem Augenmaaſse. Nun können wir zwar beſtimmte Begriffe davon, wie groſs etwas ſei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherung durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen. Die Einheit, welche bei dieſen Zahlen zum Grunde liegt, iſt das Maaſs. Und in ſo fern iſt alle logiſche Gröſsenſchätzung mathematiſch. Allein da die Gröſse des Maaſses doch als bekannt

angenommen werden mufs, fo würden wir niemals ein erftes oder Grundmaafs bekommen, wenn die Gröfse des Maafses wieder durch Zahlen und eine neue dabei zum Grunde liegende Einheit, und fo immer fort, beftimmt werden follte. Alfo mufs die Schätzung der Gröfse des Grundmaafses blofs darin beftehen, dafs man fie in einer Anfchauung unmittelbar faffen, und durch Einbildungskraft zur Darftellung der Zahlbegriffe brauchen kann. Alfo ift alle Gröfsenfchätzung der Gegenftände der Natur zuletzt äfthetifch (d. i. durch Anfchauung eines Subjects, folglich fubjectiv und nicht objectiv beftimmt) und nicht mathematifch (durch Zahlen vermittelft einer Einheit, oder objectiv beftimmt) (U. 85. f. M. II, 550.).

2. Nun giebt es zwar für die mathematifche Gröfsenfchätzung kein Gröfstes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche, es kann keine noch fo grofse Zahl angegeben werden, zu der nicht noch fo viel Einheiten, als man will, hinzugefetzt werden könnten. Allein für die äfthetifche Gröfsenfchätzung giebt es allerdings ein Gröfstes, denn es giebt Gröfsen, die man nicht mehr überfehen und folglich die Vorftellung des Ganzen nicht mehr auffaffen kann. Und von diefen Gröfsen behauptet Kant, dafs fie mit der Idee des Erhabenen in dem Anfchauenden verknüpft find, und eine gewiffe Rührung in ihm hervorbringen, f. Erhabenheit (U. 86. f. M. II, 551.).

3. Es gehören eigentlich zwei Handlungen dazu, wenn man ein Quantum in die Einbildungskraft aufnehmen will, um es als Maafs zur Gröfsenfchätzung durch Zahlen zu gebrauchen:

a. die Auffaffung oder Apprehenfion (*apprehenfio*), f. Apprehenfion;

b. die Zufammenfaffung oder äftheti-

ſche Comprehenſion (*comprehenſio aeſthetica*). Sie beſtehet in der Vereinigung alles deſſen, was man aufgefaſst hat, in Eine Anſchauung.

Dieſe Zuſammenfaſſung wird nun immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt. Sie gelangt daher bald zu ihrem Maximum (Gröſsten), nehmlich dem äſthetiſch - gröſsten Grundmaaſse (oder der Einheit) der (mathematiſchen) Gröſſenſchätzung (durch Zahlen), oder zu der Anſchauung von einer ſolchen Gröſse, über die ſie keine mehr zuſammenfaſſen kann. Denn wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daſs die zuerſt aufgefaſsten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu erlöſchen anheben, indeſſen daſs dieſe zur Auffaſſung mehrerer fortrückt; ſo verliert ſie auf der einen Seite (durch das Erlöſchen, oder die Unmöglichkeit der Reproduction derſelben, ſ. Apprehenſion) eben ſo viel, als ſie auf der andern (durch die Auffaſſung) gewinnt. Folglich iſt in der Zuſammenfaſſung ein Gröſstes, über welches die Einbildungskraft nicht hinauskommen kann (U. 87, M. II, 552.).

Kant Critik der Urtheilskr. §. 26. S. 85. ff.

Groſs ſeyn,

ſ. Gröſse, 10. 14. ſchlechtweg, ſ. Gröſse, 11. 15.

Grund,

Erkenntniſsgrund, *ratio*, *raiſon*. Das, woraus etwas erkannt wird, oder derjenige Gedanke, aus welchem vieles begreiflich iſt.

Z. B. praktiſch gut iſt, was aus Gründen, die für jedes vernünftige Weſen, als ein ſolches, gültig ſind, den Willen beſtimmt (G. 38.). Hier heiſsen Gründe, das, woraus man erkennen kann, daſs es den Willen beſtimmen ſoll. Die Einbildungskraft iſt ein Grund vieler unſerer Vorſtellungen. Eine Erkenntniſs von ihrem Grunde ableiten, heiſst ſie gründen. Die Lehre der Sitten auf Metaphyſik gründen, heiſst z. B. ſie von Sätzen *a priori*, deren Wiſſenſchaft die Metaphyſik iſt, ableiten (G. 31.). Das Wort Grund (Stütze, Baſis) in dieſer Bedeutung iſt eine ſymboliſche Hypotypoſe, d. i. ein Ausdruck für einen Begriff nicht vermittelſt einer directen Darſtellung deſſelben, ſondern nur vermittelſt einer Analogie mit demſelben. Einen eigentlichen Grund, z. B. eines Gebäudes, kann man anſchauen; durch die Reflexion (Handlung des Gemüths, um zu einem Begriff des Gegenſtandes zu gelangen) wird nun das Verhältniſs zwiſchen einem eigentlichen Grunde und dem darauf aufgeführten Gebäude zwiſchen zwei ganz andern Begriffen gedacht (dem, woraus etwas begreiflich wird, und dem, was daraus begreiflich wird), denen nie eine Anſchauung correſpondiren kann, indem weder das Begreifen ſelbſt, noch der Grund und die Folge oder das daraus Begreifliche, als ſolche, angeſchauet werden können. Und ſo werden nun dieſe nicht anzuſchauenden Begriffe mit dem Namen jener anſchaulichen (Grund und Gebäude der Erkenntniſs) benannt (U. 257.).

Grundgeſetz,

ſ. Expoſition, 24. ff. vergl. Anfang, 10. f.

Grundkraft,

vis primitiva, *force primitive*. Diejenige Kraft,

welche von keiner andern weiter abgeleitet werden kann (N. 61.). Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehört auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Cauſalität und Subſtanz ſind nehmlich zwei Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, oder Arten der Einheiten, zu welchen der durch die Sinne gegebene Stoff ſynthetiſch verknüpft wird, und durch welche er alſo als Wirkungen erzeugender Gegenſtand (Cauſalität, ſ. Cauſalität) und als beharrlicher Gegenſtand (Subſtanz, ſ. Subſtanz) gedacht wird. Durch die Verbindung des Begriffes Subſtanz mit dem der Cauſalität entſtehet nun ein neuer Begriff des reinen Verſtandes, der aber jene beiden Begriffe vorausſetzt, oder von ihnen abgeleitet iſt, und Kraft heiſst. Solche abgeleitete Begriffe des reinen Verſtandes nennt Kant Prädicabilien. Kraft iſt alſo eine Prädicabilie, ſ. Kraft. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen nun beim erſten Anblick ſo viel Ungleichartigkeit, daſs man daher anfänglich beinahe eben ſo vielerlei Kräfte derſelben annehmen muſs, als Wirkungen ſich hervorthun. In dem menſchlichen Gemüthe findet ſich z. B. Empfindung, Bewuſstſeyn, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft oder Scharfſinn, Luſt, Begierde, Verabſcheuung u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime, dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daſs man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke. Das heiſst, man muſs nachſehen, ob nicht Einbildung, verbunden mit Bewuſstſeyn und alle die übrigen angeführten Vermögen, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſeyn. Die Vernunft (als das Vermögen der unbedingten Vorſtellungen) ſtellt alſo hier die Idee einer Grundkraft auf, d. i. die Vorſtellung von einer Kraft, welche keine Kraft weiter vorausſetzt, von der aber alle übrigen Kräfte abgeleitet werden können. Sie

ist zuvörderst ein logisches Princip, nehmlich die Vorstellung von der obersten Gattung aller Kräfte; aber die Logik kann nicht ausmitteln, ob es dergleichen Grundkraft wirklich gebe. Wenigstens ist es aber doch eine Aufgabe, sich dadurch alle Mannigfaltigkeit von Kräften systematisch vorzustellen, daſs man sie als in einer Grundkraft gegründet denkt. Das logische Vernunftprincip erfordert es, diese Einheit so weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, daſs sie alle Äuſserungen einer einzigen Kraft sind, die dann für diese Kräfte, also comparative (in Beziehung auf sie, nicht für alle Kräfte überhaupt), ihre Grundkraft heiſsen kann. Eben so verfährt man dann weiter mit den übrigen Kräften (C. 676. f. M. I, 795.).

2. Die comparativen Grundkräfte (die es nur für gewisse Kräfte sind) müssen wiederum unter einander verglichen werden, um ihre Einhelligkeit zu entdecken, und sie dadurch einer einzigen radicalen, d. i. absoluten Grundkraft (die es in aller Beziehung, für alle Kräfte ist) nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit (die Vorstellung einer absoluten Grundkraft) ist aber bloſs hypothetisch (d. i. sie wird willkührlich vorausgesetzt, um die besondern Grundkräfte daran zu prüfen, ob sie sich lassen auf wenigere oder eine einzige zurückbringen). Man behauptet nicht, daſs eine solche absolute Grundkraft in der That angetroffen werden müsse, sondern, daſs man sie zu Gunsten der Vernunft suchen müsse. Denn nur so können für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand giebt, gewisse Principien errichtet oder allgemeine Grundsätze für diese Regeln aufgefunden werden. Dies ist aber wiederum nöthig, um dadurch systematische Einheit in unsere Erkenntniſs zu bringen, oder sie zu Einem Ganzen zu vereinigen (C. 677. f. M. I, 798.).

3. Wenn man aber auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes (das Denken durch lauter Begriffe *a priori*, ohne alle Erfahrung) Acht hat, ſo zeigt ſich, daſs die Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloſs eine Aufgabe (Problem) zum hypothetiſchen Gebrauch ſei. Sie giebt wirklich objective Realität vor (oder thut, als wenn alle Kräfte in der Erfahrung wirklich aus einer einzigen Grundkraft entſprängen). Die Vernunft ſtellt wirklich dieſe Idee als ein apodiktiſches (mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit verknüpftes) Vernunftprincip auf, und ſetzt dadurch die ſyſtematiſche (aus Einem Princip abgeleitete) Einheit der mancherlei Kräfte als nothwendig voraus (poſtulirt ſie). Denn wenn wir auch nicht einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte unterſucht haben, ja wenn wir ſie auch mit aller Mühe nicht haben entdecken können, ſo ſetzen wir ſie doch voraus. Wir nehmen dennoch an, es werde eine ſolche Einhelligkeit zu finden ſeyn. Wir nehmen es aber nicht, wie in dem (in 1.) angeführten Fall, wegen der Einheit der Subſtanz an. Sondern auch da, wo ſo gar ſehr viele ſolcher Kräfte angetroffen werden, z. B. in der Materie, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus. Die Erſparung der Principien, oder daſs beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, iſt hier nicht bloſs ein ökonomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern wird ein inneres (der Natur an und für ſich zugehöriges) Geſetz der Natur (C. 678. M. I, 799.).

4. Mit welcher Befugniſs könnte auch die Vernunft verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, bloſs ſo (logiſch) zu behandeln, als wäre ſie eine verſteckte Einheit (eine einzige Kraft)? Mit welcher Befugniſs könnte ſie alle dieſe Kräfte, ſo weit es ihr möglich iſt, von einer Grundkraft ableiten? vorausgeſetzt, daſs es ihr eben ſo wohl frei ſtände

zuzugeben, daſs es auch möglich ſei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäſs. Im letztern Fall würde ſie durch Annehmung einer Grundkraft gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſetzte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche (C. 679). ſ. übrigens Idee.

5. Die Möglichkeit einer ſolchen Grundkraft kann aber durch nichts begriffen werden, alle menſchliche Einſicht iſt zu Ende, ſobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget ſind. Sie dürfen aber darum nicht beliebig erdichtet und angenommen (ſupponirt) werden, denn ſonſt wäre des Erdichtens und der Hirngeſpinſte kein Ende. Daher kann uns im theoretiſchen Gebrauche der Vernunft (zum Erkennen und Erklären) nur Erfahrung dazu berechtigen, ſie anzunehmen (P. 81.). Daſs man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen ſollte, iſt eine ganz unmögliche Forderung. Denn ſie heiſsen eben darum Grundkräfte, weil ſie von keiner andern abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können (N. 61.). Die Erfahrung lehrt uns keine ſolche Grundkraft, ſie müſſen *a priori* bewieſen werden. So kann es *a priori* bewieſen werden, daſs Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft die beiden weſentlichen Grundkräfte der Materie ſind, ſ. Anziehungskraft und Attraction.

Kant Met. Anfangsg. d. Naturl. Dynam. Lehrſ. 7. Anm. 1. S. 61.

Deſſen Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſch. S. 676. ff.

Deſſen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 81.

Grundlegung

zur Metaphyſik der Sitten, *inſtitutio ſeu prima principia Metaphyſices morum*, *inſtitution ou premiers principes de la Metaphyſique des moeurs.* Sie iſt die Auffuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Moralität (G. V. 15. M. II. 15.). Metaphyſik der Sitten heiſst die Philoſophie von den Sitten, in ſo fern die Erkenntniſs derſelben unabhängig von aller Erfahrung, ganz rein aus der Vernunft entſpringt. Nun heiſst Kants Art zu philoſophiren darum die kritiſche Philoſophie, weil nach ſeinen Grundſätzen das menſchliche Vermögen zu erkennen, oder die Vernunft ſelbſt, unterſucht werden muſs, ehe man diejenigen Erkenntniſſe, die aus der Vernunft entſpringen, als ſicher und richtig, zuſammenhängend vortragen kann. Dieſes hat Kant zur Beantwortung der Frage: was können wir wiſſen? in dem Buche geleiſtet, welches er Critik der reinen Vernunft nennt. Er verſtehet aber hier unter Vernunft dieſes Vermögen, in ſo fern es zum Wiſſen dient, und daher von ihm die ſpeculative Vernunft genannt wird. Nun dient aber die Vernunft auch zum Handeln, oder ſie liefert uns gewiſſe Grundſätze des Handelns, die Geſetze der Moralität. Kant nennt die Vernunft in dieſer Beziehung die praktiſche Vernunft. Er müſste alſo zur Beantwortung der Frage: was ſollen wir thun? eigentlich die praktiſche Vernunft unterſuchen. Und das hat er auch gethan in der Schrift, der er den Namen einer Critik der praktiſchen Vernunft gegeben hat. Allein ehe Kant dieſes vollſtändige Werk lieferte, ſchrieb er die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, in welcher er nur ein Hauptſtück jener Critik der praktiſchen Vernunft mit einer groſsen Ausführlichkeit unterſucht, und mit einer eben ſo groſsen Klarheit vorträgt. Er unterſucht nehmlich in dieſer Grundlegung bloſs, welches der oberſte Grund-

ſatz alles moraliſch guten Handelns ſei oder das ſogenannte Moralprincip (G. V. 11. f. M. II, 11.).

2. Kant hatte aber noch einen andern Grund, ſowohl dieſe Grundlegung ſelbſt, als auch die Critik der praktiſchen Vernunft, von der Metaphyſik der Sitten, oder der eigentlichen Moral, abzuſondern, und ſie beſonders vorzutragen. Die Metaphyſik der Sitten oder Moral iſt nehmlich, ungeachtet des abſchreckenden Titels, eines hohen Grades der Popularität oder Allgemeinfaſslichkeit fähig, und ſie iſt ganz dem gemeinen Verſtande, wie er bloſs zu Dingen des gemeinen Lebens und der täglichen Erfahrung hinreichend iſt, angemeſſen. Allein in den Unterſuchungen, die Kant in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten anſtellt, kömmt ſo manches Subtile vor, oder feine Unterſuchungen, die nicht Jedermann, ohne alle Anleitung, verſtändlich ſind. Da nun dieſe feinen Unterſuchungen, weil ſie etwas betreffen, was den Grund alles Handelns im gemeinen Leben enthält, und alſo, ſeinem Grunde nach, nicht ſelbſt zu den Gegenſtänden des gemeinen Wiſſens gehören kann, in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſowohl als in der Critik der praktiſchen Vernunft unvermeidlich waren, ſo wollte Kant dieſe Unterſuchungen nicht den faſslichern Lehren ſeiner Tugendlehre beimiſchen (G. V. 12. f. M. II, 12.).

3. Kant hat dieſe Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten in drei Abſchnitte abgetheilt, deren Inhalt folgender iſt:

Im erſten Abſchnitt macht er den Übergang von der Vernunft, wie ſie zu ſittlich guten Handlungen im gemeinen Leben angewendet wird, zur Philoſophie;

im zweiten Abſchnitt macht er den Über-

gang von der populären oder allgemein-faſslichen Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten; und

im dritten Abſchnitt thut er den letzten Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Critik der praktiſchen Vernunft.

In dem erſten Abſchnitt verfährt er analytiſch, d. h. er entwickelt die gemeinen Begriffe eines an ſich guten Willens, der Pflicht, einer Handlung aus Pflicht, d. i. er unterſucht, was ſich der gemeine Verſtand in dieſen Begriffen denkt, und erhält dadurch das Princip, oder den oberſten Grundſatz, der allen Handlungen aus Pflicht zum Grunde liegt. Weil aber die Gebote der Pflicht gegen die Neigungen gebieten, ſo zieht man leicht, von den Neigungen beſtochen, ihre Strenge in Zweifel, und ſucht ſie den Neigungen angemeſſen zu machen; daher iſt es nöthig, einen Schritt ins Feld der praktiſchen Philoſophie zu thun, um hierüber zur Gewiſsheit zu kommen.

In dem zweiten Abſchnitt zeigt Kant, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung gebietet, was geſchehen ſoll; da nun jedes Beiſpiel in der Erfahrung hiernach geprüft werden muſs, ſo iſt es gut, die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* oder unabhängig von aller Erfahrung feſtſtehen, im Allgemeinen vorzutragen, wofern die Erkenntniſs philoſophiſch heiſsen ſoll. Dies giebt eine Metaphyſik der Sitten, oder Wiſſenſchaft von den moraliſchen Begriffen *a priori*. Kant verfolgt nun das zum Handeln dienende oder praktiſche Vernunftvermögen von ſeinen allgemeinen Handlungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, und prüft das gefundene Princip der Pflichten, indem er nach demſelben die verſchiedenen Arten der Pflichten beurtheilt, in welchen der Gebrauch dieſes Princips angetroffen wird. Er zeigt ſodann, daſs die Unterwerfung des Willens

unter ſeine eigene Geſetzgebung, oder, wie er ſie mit einem griechiſchen Worte nennt, die Autonomie, das oberſte Princip der Sittlichkeit ſei; daſs hingegen die Unterwerfung des Willens unter eine fremde Geſetzgebung, oder mit einem griechiſchen Kunſtwort, die Heteronomie, der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit ſei, und giebt nach dieſem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie alle mögliche falſche Principien der Sittlichkeit an. Hieraus ergiebt ſich nun, daſs ein an ſich oder ſchlechterdings guter Wille nicht durch einen zu begehrenden Gegenſtand, ſondern bloſs durch die Form des Wollens, oder nicht durch das, was man will, ſondern dadurch, wie man will, zum Wollen beſtimmt werde. Dies iſt aber ein ſynthetiſcher Satz, d. h. ein ſolches behauptendes Urtheil, deſſen Prädicat nicht im Subject liegt. Die Möglichkeit deſſelben kann daher durch keine Entwickelung des Begriffs im Subject gezeigt werden, ſondern das praktiſche Vernunftvermögen muſs zu dem Ende ſelbſt unterſucht und geprüft werden, um zu ſehen, wie ein ſolcher Satz möglich iſt.

Im dritten Abſchnitt wird daher der Übergang zur Critik der praktiſchen Vernunft gemacht. Hier wird gezeigt, daſs Freiheit des Willens der Schlüſſel zur Erklärung der Autonomie des Willens, oder der Beſchaffenheit deſſelben, daſs er ſich ſelbſt ein Geſetz giebt, iſt; und ſo die Unterſuchung bis an die äuſserſte Grenze der praktiſchen Philoſophie fortgeführt, und begreiflich gemacht, daſs das praktiſche oder Sittengeſetz für unſere Vernunft ohne alle Bedingung gebietet, aber eben darum auch, obwohl ſeine Wirklichkeit und dieſe Beſchaffenheit deſſelben entſchieden iſt, was ſeine Möglichkeit betrifft, unbegreiflich iſt (G. V. 14. M. II, 14.).

4. Die Critik der praktiſchen Vernunft ſetzt alſo die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten

voraus. Allein die Critik ſetzt ſie doch nur darum voraus, weil die Grundlegung vorläufig mit dem Princip der Pflicht bekannt macht und eine beſtimmte Formel derſelben angiebt und rechtfertigt, woraus ſodann die Nothwendigkeit einer Critik der praktiſchen Vernunft erhellet. Übrigens beſtehet aber dieſe Critik, unabhängig von jener Grundlegung, ganz durch ſich ſelbſt (P. 14.).

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 11. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 14.

Grundſatz,

Anfang, Princip, *principium*, *principe*, ſ. Anfang, 1.

1. Grundſatz *a priori*, ſ. Axiomen, 3.

2. Allgemeine, erſte oder oberſte Grundſätze *a priori* ſind ſolche, die weiter keine Sätze vorausſetzen, von denen ſie abgeleitet werden können. Z. B. der Grundſatz des Widerſpruchs: keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht. Man erkennet die Wahrheit dieſes logiſchen Satzes, ſobald man ihn verſteht. Die Grundſätze ſind entweder mathematiſche oder philoſophiſche, und die letztern wieder entweder Verſtandes- oder Vernunftgrundſätze. Daſs überhaupt irgendwo Grundſätze ſtatt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben. Hier wird alſo der Quell der Grundſätze angegeben, und geſagt, dieſer Quell ſei der reine Verſtand. Der Verſtand iſt nehmlich das Vermögen der Regeln in Anſehung deſſen, was geſchieht. Eine Regel aber iſt die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung,

nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltiges geſetzt werden kann. Eine ſolche Bedingung iſt entweder ein Begriff, oder ein Urtheil, der Verſtand aber im weitern Sinne des Worts iſt das Vermögen der Begriffe und Urtheile, folglich iſt er das Vermögen der Regeln. Alles, was geſchieht, iſt nun in einer gewiſſen Verknüpfung, welche durch eine gewiſſe Einheit gedacht wird, welche eben der Begriff heiſst, und folglich die Regel (Bedingung) enthält, nach welcher es geſchieht. Ja alles, was uns nur als Gegenſtand (d. i. als ein Verknüpftes, welches als durch eine Einheit gedacht wird) vorkommen kann, muſs nothwendig unter ſolchen Regeln ſtehen. Denn es wäre ſonſt nicht möglich, daſs den Erſcheinungen ein ihnen correſpondirender Gegenſtand zukommen könnte, d. i. der durch die Sinne gegebene Stoff der Anſchauung würde nicht mit einander verknüpft, folglich nie als eine nothwendige Einheit, als Gegenſtand, gedacht werden können. Wir würden alſo bei der Erſcheinung nicht einmal des Gedankens fähig ſeyn, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand, und noch weniger durch Urtheile angeben können, was dieſem Gegenſtande für Prädicate beigelegt werden müſſen, d. h. ihn erkennen können. Wenn nun etwas unter einem ſolchen Begriff ſubſumirt, oder angegeben wird, daſs es durch dieſen Begriff gedacht werden müſſe, ſo giebt das ein Urtheil, und dieſes Urtheil gilt für alles dasjenige, was unter dieſem Begriffe ſtehet oder durch denſelben gedacht wird. Es heiſst daher, ſo fern es bloſs als die Bedingung der Verknüpfung gegebener Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn betrachtet wird, die Regel, und ſo fern es die Verknüpfung als nothwendig vorſtellt, die Regel *a priori*, und ſo fern keine Regeln über ihr ſind, von denen es abgeleitet wird, der Grundſatz (und nicht Lehrſatz) für dieſe Gegenſtände, weil es die beſondere Eigenſchaft hat, daſs es ſeinen Beweisgrund, nehmlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht, und bei dieſer immer vorausgeſetzt werden muſs (C. 765.),

ſ. Dogma, 2, d. Ein ſolcher Grundſatz iſt nun zuweilen ein allgemeines Naturgeſetz, das iſt, eine ſolche Regel, durch welche die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Erfahrung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimmt wird, ſo daſs der Gegenſtand nicht anders ſeyn kann, als das Geſetz ausſagt (Pr. 90.). Es giebt zwar auch Naturgeſetze, die aus der Erfahrung abgeleitet zu ſeyn ſcheinen; allein da ein ſolcher Grundſatz des Erfahrungsgebrauchs unſeres Verſtandes einen Ausdruck der Nothwendigkeit bei ſich führt, ſo haben auch ſie wenigſtens die Vermuthung für ſich, daſs ſie aus Gründen beſtimmen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig ſind. Aber alle Geſetze der Natur ohne Unterſchied ſtehen unter höhern Grundſätzen des Verſtandes. Denn ſie ſind nichts anders, als eine Anwendung der höhern Grundſätze des Verſtandes auf beſondere Fälle der Erſcheinung. Die Grundſätze des Verſtandes geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten (ſ. Exponent) zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den unter der Regel ſtehenden Fall (C. 198. f. M. I, 230.). Dieſe Grundſätze verdienen übrigens dieſen Namen zwar, weil ſie Sätze ſind, welche die Gründe der Verknüpfung in den Erſcheinungen enthalten, und nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden können, aber es ſind doch keine Principien (Anfänge) im ſtrengſten Sinne des Worts, oder abſolute, ſondern nur comparative Principien, ſ. Anfang, 6. Die Grundſätze, wenn unter dieſem Worte abſolute Principien zu verſtehen ſind, haben nicht den Verſtand, ſondern die Vernunft zum Quell, ſ. Anfang 5. f.

3. Es giebt aber reine Grundſätze *a priori*, die man dem reinen Verſtande eigentlich nicht beimeſſen kann. Denn ſie ſind nicht aus Begriffen gezogen, oder enthalten nicht Subſumtionen unter Begriffe. Sie beſtimmen vielmehr die Gegenſtände durch reine Anſchauungen, von welchen der Verſtand eigent-

lich nichts weiſs, der das Vermögen der Begriffe iſt; obwohl der Verſtand dabei auch nöthig iſt, um alle Fälle als in der einen Anſchauung begriffen, folglich vermittelſt ſeiner Grundſätze, zu denken. Die Mathematik hat ſolche Grundſätze, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, beruhet doch immer auf dem reinen Verſtande. Denn dieſer verknüpft doch auf dieſe Weiſe den ſinnlichen Stoff der Erfahrung zu einer, obwohl in der Anſchauung darſtellbaren, Einheit, ſo daſs ſie darum für alle Gegenſtände, in ſo fern ſie angeſchauet werden, gelten müſſen. Ja die Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori*, oder die Nachweiſung, wie ſie allgemeine Geſetze für die Erfahrung enthalten können (die Deduction derſelben) iſt nur *a priori* begreiflich, und alſo nur durch den reinen Verſtand zu zeigen (C. 198. f. M. I, 231.).

4. Grundſatz aller analytiſchen Urtheile, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff. und Beſtimmung.

5. Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile, ſ. Synthetiſches Urtheil.

6. Grundſatz aus dem reinen Verſtande. Sie gehören zu den allgemeinen Grundſätzen *a priori*, ob ſie wohl nur comparative Principien ſind, ſ. 2. f.

7. Grundſatz aus reiner Anſchauung, Axiom, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

8. Beſondere Grundſätze des reinen Verſtandes, Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung. So kann man die Grundſätze nennen, die aus dem reinen Verſtande entſpringen, mit Ausſchluſs der drei oberſten Grundſätze aller analytiſchen und ſynthetiſchen Ur-

theile (4. 5.). Es ſind diejenigen ſynthetiſchen Urtheile (Sätze), welche aus reinen Verſtandesbegriffen, unter den ſinnlichen Bedingungen ihres Gebrauchs (den Schematen), *a priori* herflieſsen, und allen übrigen Erkenntniſſen *a priori* zum Grunde liegen, oder auch: Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter die reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.). Z. B. der Satz der Cauſalität: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat. Die reine phyſiologiſche Tafel derſelben findet man im Artikel Erfahrungsurtheil, 11, C. ſ. auch Anfang, 6. und Grundſatz, 2. Dieſe Grundſätze, die aus der Beziehung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Sinnenwelt entſpringen, dienen unſerm Verſtande nur zum Erfahrungsgebrauch. Will man damit über die Grenzen der Erfahrung hinaus gehen, ſo hören ſie auf, nothwendige Verbindungen zu ſeyn, und werden willkührliche Verbindungen, ohne Gültigkeit für die Erkenntniſs (objective Realität), und man kann nicht mehr *a priori* erkennen, wie eine ſolche Verbindung möglich ſeyn ſoll. Und was noch mehr iſt, man kann ihre Beziehung auf ſolche (überſinnliche) Gegenſtände nicht einmal durch ein Beiſpiel beſtätigen, oder nur verſtändlich machen, weil alle Beiſpiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt werden können. Mithin können auch die Gegenſtände jener reinen Verſtandesbegriffe nirgends anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen, und dieſe Grundſätze nur auf ſolche angewendet werden (Pr. 101.).

9. Comparativer Grundſatz, ſ. Anfang, 5. f.

10. Conſtitutiver Grundſatz, ſ. Conſtitutiv.

11. Diſcurſiver Grundſatz, ſ. Axiomen, 3. auch Discurſiv.

12. Dynamiſcher Grundſatz, ſ. Dynamiſch.

13. Empiriſcher Grundſatz, ſ. Empiriſch. Daſs man bloſs empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt, anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſeyn. Denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze (ſo allgemein er auch gelten mag) wird leicht wahrgenommen und kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten (C. 198.).

14. Erſchlichener Grundſatz, Zwittergrundſatz, ſ. Fehler des Erſchleichens, 2.

15. Formaler Grundſatz, ſ. Formal.

16. Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit, ſ. Bewuſstſeyn, 4. f.

17. Grundſatz der Möglichkeit aller Erfahrung des reinen Verſtandes, ſ. 8.

18. Grundſatz des reinen Verſtandes, ſ. 8.

19. Grundſatz möglicher Erfahrung, ſ. 8. und 2.

20. Hevriſtiſcher Grundſatz, ſ. Gültigkeit, 2.

21. Immanenter Grundſatz, ſ. Einheimiſch.

22. Intuitiver Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

23. Logiſcher Grundſatz, ſ. Logiſch.

24. Mathematiſcher Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

25. Moraliſcher Grundſatz, moraliſches Vernunftprincip, ſ. Moraliſch und Expoſition, 22. ff.

26. Objectiver Grundſatz, ſ. Objectiv.

27. Praktiſcher Grundſatz, praktiſches Princip, ſ. Praktiſch und Expoſition, 22. ff.

28. Regulativer Grundſatz, ſ. Regulativ.

29. Reiner praktiſcher Grundſatz, ſ. Rein.

30. Sicherer Grundſatz, ſ. Diſciplin, 6.

31. Subjectiver Grundſatz, Maxime, ſ. Maxime.

32. Theoretiſcher Grundſatz, ſ. Theoretiſch.

33. Transſcendentaler Grundſatz, ſ. Transſcendental.

34. Transſcendenter Grundſatz, ſ. Transſcendent.

35. Vernunftgrundſatz, ſ. Anfang und Princip, auch Grundſatz, 2.

36. Verſtandesgrundſatz, ſ. 8. und 2. f.

37. Zwittergrundſatz, ſ. 14.

Grundunterthäniger,

Gutsunterthan, ὁμόδουλος τῳ ἀγρῳ *), *glebae adſcriptus*, *glebae adſcriptitius*, *laboureur attaché aux terres*. Ein Unterthan, welcher wie eine Sache zu einem gewiſſen Boden gehört, und mit demſelben das Eigenthum eines Andern wird. So waren unter Karl dem Groſsen in Deutſchland die Anbauer (*coloni*), wie ihre Kinder, auf das Gut, worauf ſie ſich niederlieſsen, gebannt, oder daran gebunden, und alſo ſolche Grundunterthänige. Sie konnten nicht nach ihrem Willen heirathen, und wurden mit Frohndienſten und Zinſen belaſtet. Doch konnten ſie Eigenthum haben, und über ihr Erworbenes nach Willkühr gebieten. Es wurden ihnen Gehölze und Haiden zum Urbarmachen in Erbpacht gegeben, wovon ſie nur eine feſtgeſetzte mäſsige Portion Getraide ablieferten. Das Übrige war ihr Eigenthum (Rothmanns Geſchichte der Stadt Magdeburg, 1. Band, 1. Abſchn. 2. Kap. S. 34. f.). Wenn der Oberbefehlshaber eines Staats allen Boden deſſelben kaufte, ſo käme das Eigenthum davon an die Regierung. Dann wären alle Unterthanen grundunterthänig, weil ſie an dem Boden, auf welchem ſie ſich befänden, gar keinen Antheil hätten; ſie wären nur Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern (der Regierung) wäre. Folglich wären ſie aller Freiheit beraubt (Knechte) und nicht Unterthanen der

*) *Sozomen. hiſt. eccleſ. lib. IX. cap. XVII.*

Regierung, sondern Gutsunterthanen, welche zum Eigenthum der Regierung gehörten. So kaufte Joseph dem Pharao das ganze Ägypten. Denn die Ägypter verkauften ein Jeglicher seinen Acker, und ward also das Land Pharao eigen, ausgenommen der Priester Feld, das kaufte er nicht. Alle Ägypter, die Priester ausgenommen, erkannten sich auch hierdurch für Pharao's Leibeigene (*servi in sensu stricto*) (1. Mos. 47, 20. ff. K. 183.).

2. Dieser Vertrag, welchen Joseph mit den Ägyptern machte, auf ihren Antrag: kaufe uns und unser Land ums Brod, daſs wir und unser Land leibeigen seyn dem Pharao (1. Mos. 47, 19.) ist durchaus gegen alles Recht. Niemand kann sich durch einen Vertrag zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, durch welche er aufhört, eine Person zu seyn. Denn er kann nur als Person einen Vertrag machen und halten, giebt er nun dadurch, daſs er sich, wie eine Sache, zum Eigenthum eines Andern macht, seine Persönlichkeit weg, so kann er, da er nun keine Person mehr ist, auch keinen Vertrag anerkennen und halten. Folglich widerspricht ein Vertrag, durch welchen sich Jemand zum Leibeigenen eines Andern macht, sich selbst, und ist nicht einmal logisch möglich und denkbar. Die Persönlichkeit ist ein unveräuſserliches Menschenrecht. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, dem Grade nach unbestimmten (obwohl erlaubten) Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten, und er werde dadurch nicht Leibeigener; aber das ist falsch. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines (dem Scheine nach bloſsen) Unterthans (*subiectus*) nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch bis zum Tode oder zur Verzweiflung erschöpfen. Dies ist aber unmöglich, und die Sklaverei der Negern auf den Zuckerinseln ist daher eine höchst verabscheuungswürdige Rechtswidrigkeit, welche die

Besitzer der Unglücklichen weder vor ihrem eigenen Gewissen, noch vor der bürgerlichen Gesellschaft verantworten könnten, wenn nicht Staaten selbst diese Rechtswidrigkeit für rechtsgültig erklärten, welches aber nie ein rechtlicher Act werden kann, sondern stets bloss ein Act der in Händen habenden Gewalt über unglückliche Mitmenschen ist und bleibt (K. 194.).

3. Ein Mensch kann sich nur zu, der Qualität (Beschaffenheit) und dem Grade nach, bestimmten Arbeiten verdingen. Er kann Dienstbote, Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan werden. Als ansässiger Unterthan kann er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn (*herus*, nicht Eigenthümers, (*dominus*), Dienste leisten, theils für die eigene Benutzung dieses Bodens bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leisten. Aber er kann, dem Recht nach, kein Gutsunterthan werden, weil er dadurch seine Persönlichkeit einbüssen würde. Er kann mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen, aber nicht eine dem Gute anhängende und zugehörige Sache werden (K. 192.).

4. Wenn der Mensch sich durch sein eigenes Verbrechen um die Würde, ein Staatsbürger zu seyn, gebracht hat, so kann er das Leben nicht verwirkt haben, aber doch zum blossen Werkzeug der Willkühr eines Andern (entweder des Staats oder eines Staatsbürgers) gemacht werden (behandelt werden, als einer, welcher die Persönlichkeit verwirkt und sich selbst zum blossen Thier hinabgewürdigt hat). Wer nun ein solches blosses Werkzeug ist, der ist ein Leibeigener, und gehört zum Eigenthum (*dominium*) eines Andern, welcher der Eigenthümer (*dominus*) desselben ist. Dieser Eigenthümer kann ihn also als eine Sache veräussern, und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über die Kräfte, wenn gleich nicht über das Leben und die Gliedmassen desselben verfügen (disponiren).

Durch ein Verbrechen kann der Menſch alſo ein perſönlicher Unterthan werden, aber dieſe Unterthänigkeit kann nicht anerben. Denn derjenige, dem ſie anerbte, hätte ſie ſich nicht durch ſeine eigene Schuld zugezogen, folglich könnte ſie ihm nur durch Vertrag anerben, welches unmöglich iſt. Eben ſo wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskoſten, die er gemacht hat, in Anſpruch genommen werden. Denn die Erziehung iſt eine abſolute Naturpflicht der Eltern. Sind nun die Eltern Leibeigene, ſo haben die Herrn derſelben mit ihrem Beſitze auch die Pflichten derſelben übernommen (K. 195.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 49. Allgem. Anm. B. S. 183. — D. S. 192. — S. 195.

Gültigkeit,

validitas, *validité*. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie für die Vorſtellung des Gegenſtandes, den ſie vorſtellen ſoll, anerkannt werden muſs, und folglich nicht ein bloſs leeres Gedankending iſt; z. B. die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils im Geſchmacksurtheil, ſ. Geſchmacksurtheil, 7. f. und Geſchmack, 5. ff. Die Gültigkeit iſt objectiv, wenn ſie im Object oder Gegenſtande gegründet iſt. Dann muſs ſie auch nothwendig allgemein ſeyn, d. i. Jedermann muſs, wenn ſeine Erkenntniſs richtig iſt, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, z. B. in einem Urtheile, anerkennen (P. 25.). Eberhard gebraucht den Ausdruck transſcendentale Gültigkeit, das würde, nach Kants Sprachgebrauch heiſsen, eine Gültigkeit, welche lediglich aus Begriffen folgt, welches unmöglich iſt; er verſteht aber darunter das, was Kant die objective Realität der Begriffe nennt E. 10.), ſ. Objectiv.

2. Die immanente Gültigkeit bestehet darin, daſs sich etwas nur auf Gegenstände empirischer Erkenntniſs, oder Erscheinungen beziehet. So sind z. B. alle Grundsätze des Verstandes nur von immanenter Gültigkeit, indem ihr Gebrauch nur für sinnliche Gegenstände gerechtfertigt und begriffen werden kann (C. 666.). Die logische Gültigkeit ist das, was an der Vorstellung eines Gegenstandes zur Bestimmung desselben (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann (U. XLII.). So ist der Raum ein Erkenntniſsstück der Dinge als Erscheinungen, also hat er für diese logische Gültigkeit, oder er kann gebraucht werden, die Erscheinungen zu bestimmen, d. i. Prädicate derselben anzugeben. Die äuſsere Empfindung ist das Materielle (Reale) der Dinge als Erscheinungen, d. h. dasjenige, wodurch etwas Existirendes gegeben wird. Folglich hat sie logische Gültigkeit, oder sie kann zum Erkenntniſs der sinnlichen Gegenstände dienen (U. XLII. f.). Die unbestimmte Gültigkeit (C. 691). ist eine solche, von der man nicht weiſs, wie weit sie gehet. Eine solche Gültigkeit haben z. B. die transscendentalen Principien der Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit, welche nur als hevristische (zum Auffinden dienende) Grundsätze gebraucht werden sollen, um unsere Erkenntniſs systematisch zu machen. Auch die Vernunftideen überhaupt haben eine solche unbestimmte Gültigkeit (C. 697.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 666. — S. 691. — S. 697.

Dessen Critik der prakt. Vern. Vorrede. S. 25.

Dessen Critik der Urtheilskr. Einleit. VII. S. XLII. f.

Dessen Ueber eine Entdeck. I. Abschn. S. 10.

Gunſt,

favor, faveur. Das freie Wohlgefallen (U. 15). Das Wohlgefallen des Geſchmacks am Schönen iſt einzig und allein ein unintereſſirtes (in Anſehung des Daſeyns des Gegenſtandes indifferentes oder gleichgültiges) und freies Wohlgefallen. Es iſt frei, weil kein Intereſſe, weder das der Sinne (wie beim Angenehmen), noch das der Vernunft (wie beim Guten) den Beifall abzwingt. Das Wohlgefallen am Schönen bezieht ſich alſo auf Gunſt, das heiſst, es iſt frei (U. 14. f.).

Die ſpeculativen Beweiſe *) für das Daſeyn Gottes bedürfen Gunſt, d. h. ſie zwingen uns nicht, wie doch Beweiſe thun ſollten, die Ueberzeugung ab; ſondern nur der, welcher ſchon aus Intereſſe fürs Praktiſche an einen Gott glaubt, findet ein freies Wohlgefallen an dem Bemühen der Vernunft, eine Idee (des Alls aller Realitäten) aufzuſtellen, deren objective Realität (daſs ein ſolcher Gegenſtand exiſtirt) ſie zwar unabhängig vom Praktiſchen nicht beweiſen kann, die aber doch für das Praktiſche ſo brauchbar iſt. Es iſt nehmlich in dieſer Zuſammenſtimmung des ſpeculativen Vermögens zum praktiſchen Vermögen der Vernunft etwas Analoges mit der Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande bei der Auffaſſung eines ſchönen Gegenſtandes, die ſtets mit dem freien Wohlgefallen geſchieht, welche Gunſt heiſst (C. 615. 652. 665.), ſ. Gott, 45.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn.

*) *Favore magis, quam re, hoc nomen tenent.*

S. 615. — III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 652. — VII. Abſchn. S. 665.

Deſſen Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S, 14. f.

Gunſtbewerbung.

Das Bemühen, durch Handlungen das freie Wohlgefallen eines vernünftigen Weſens, das einen freien Willen hat, zu erlangen. So giebt es eine Religion der Gunſtbewerbung, d. i. die des bloſsen Cultus. Nach dieſer ſchmeichelt ſich der Menſch, daſs, wenn er ſich nur das freie Wohlgefallen Gottes durch äuſsere Handlungen, z. B. Beten, Kirchengehen, Allmoſengeben u. ſ. w. erwerbe, Gott ihn wohl ewig glücklich machen könne, ohne daſs er eben nöthig habe, ein beſſerer Menſch zu werden, nehmlich wenn ihm Gott die Verſchuldungen erlaſſe. Oder, der Menſch ſchmeichelt ſich, Gott könne ihn wohl zum beſſern Menſchen machen, ohne daſs er ſelbſt etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten. Bitten iſt aber vor einem allſehenden Weſen, wie Gott iſt, nichts weiter, als wünſchen, und folglich kein wirkliches Thun; der Bittende hat alſo im Grunde nichts gethan, und wenn es an dem bloſſen Wunſche genug wäre, ſo würde jeder Menſch gut ſeyn (R. 61. f.).

Gut,

ſ. Gutes

Gut

geſchaffen, ſ. Gnadenwirkung. 2.

Gut,

höchstes, τέλος, *extremum bonorum*, *summum bonum*, *ultimum bonum*,*) *finis bonorum*, *souverain bien*.

Nach den Alten ein Gegenstand, der zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze dienen sollte (P. 113.). Sie dachten sich nehmlich etwas als letzten Zweck aller menschlichen Handlungen, als Zweck aller Zwecke, und von diesem stellten sie sich vor, dass er alle unsere Handlungen bestimmen müsse. Allein dieses war eine fehlerhafte Vorstellung, weil nicht ein Gegenstand, in so fern er gut ist, der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes seyn kann, **) sondern erst durch das praktische Gesetz bestimmt wird, was gut ist; folglich was der Zweck des Willens, und also auch der höchste oder letzte Zweck, der Zweck aller Zwecke oder das höchste Gut ist, s. Gutes, 1-9. Das höchste Gut ist folglich ein Object, welches weit hinterher dem seiner Form nach *a priori* bestimmten Willen als Gegenstand desselben vorgestellt werden kann, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewähret und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist. Das soll nun, mit Voraussetzung

*) *Cic. de finib. l. III. c. 7.*

**) Wegen dieser unrichtigen Vorstellung fehlte es den Alten auch an einem sichern Princip, zu erkennen, worin das höchste Gut bestehe, oder welcher Gegenstand dasselbe sei. Nach dem Augustin (*de civit. Dei. lib. XIX. c. 1.*) hat daher Varro behauptet, es gebe 288 verschiedene Meinungen über das höchste Gut, welches aber Bayle im Artikel: Epikur, für einen Scherz des Varro erklärt. Einige setzten das höchste Gut in den Reichthum, andere in die Wissenschaften, andere in die Ehre, andere in einen guten Namen, andere in die Tugend, andere in die Glückseligkeit u. s. w.

deſſen, was im Artikel Gutes geſagt wird, hier gezeigt werden. Bei den neuern Philoſophen ſcheint die Frage über das höchſte Gut auſser Gebrauch gekommen, zum wenigſten nur Nebenſache geworden zu ſeyn; dennoch liegt bei ihren Unterſuchungen der moraliſchen Gegenſtände derſelbe Fehler zum Grunde (P. 113. f. M. II, 255.).

2. Die reine praktiſche Vernunft ſucht zu dem praktiſch Bedingten, was auf Neigungen und Naturbedürfniſſen beruhet, das Unbedingte. Denn die Vernunft iſt überhaupt das Vermögen, welches durch den Begriff des Unbedingten die Reihen alles Bedingten vollenden will, um eine ſolche Reihe als ein vollendetes Ganze unter dieſem Begriff des Unbedingten zu befaſſen. Nun iſt in der Erfahrung alles, was die Vernunft will, immer ein wozu, ein Mittel, nehmlich irgend eine Neigung oder irgend ein Bedürfniſs zu befriedigen. Es iſt aber wieder die Frage, wozu die Neigung, das Bedürfniſs, und die Befriedigung deſſelben? Die Vernunft denkt nun das dazu zu allem wozu in dem Begriff eines letzten Zwecks, oder des höchſten Guts. Aber dieſes höchſte Gut, wenn es auch der ganze Gegenſtand der praktiſchen Vernunft, d. i. des reinen Willens iſt, ſoll nicht der Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn, ſondern iſt eine ſolche unbedingte Totalität (Vollſtändigkeit) des Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft, von der das moraliſche Geſetz als der Grund angeſehen wird, ſie, und die Bewirkung und Beförderung derſelben, ſich zum Gegenſtande zu machen (P. 194. 196. M. II, 312. 315.). Das iſt eine Erinnerung, die Kant vorausſchickt, ehe er beſtimmt, worin das höchſte Gut beſtehet (P. 196. M. II. 314.). Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs der Begriff des höchſten Guts und die Vorſtellung des durch unſere praktiſche Vernunft möglichen Daſeyns deſſelben dann der Beſtimmungsgrund des reinen Willens ſei, wenn das moraliſche Geſetz in

diesem Begriffe mit eingeschlossen ist. Denn ist das moralische Gesetz die oberste Bedingung des höchsten Guts, so bestimmt in der That das in dem Begriffe desselben schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz, und kein anderer Gegenstand, den Willen, wenn er durch das höchste Gut bestimmt wird (P. 197. M. II. 316.).

3. Diese Idee (dieser Begriff der Vernunft, diese Vorstellung von der absoluten Vollständigkeit irgend eines durch den Verstand gegebenen Etwas) praktisch hinreichend zu bestimmen, das ist so, dafs die Regel (Maxime) unsers vernünftigen Verhaltens darauf gerichtet seyn kann, ist die wahre Weisheitslehre. Denn Weisheit ist ja die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge. Die Weisheitslehre aber, als Wissenschaft, ist Philosophie. In dieser Bedeutung nehmlich gebrauchten die Alten dieses Wort, welches Liebe zur Weisheit heifst. Bei den Alten war nehmlich die Philosophie eine Anweisung zu dem Begriffe, worin das höchste Gut zu setzen, und wie es zu erwerben sei, s. Philosophie (P. 194. M. II, 313.).

4. Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, welche unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann, wenn man darauf nicht Acht hat. Das Höchste kann

a. das Oberste (*supremum*) heifsen, d. i. diejenige Bedingung, die selbst unbedingt ist (keiner andern untergeordnet ist, *originarium*); oder auch

b. das Vollendete (*consummatum*), d. i. dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch gröfseren Ganzen von derselben Art ist (welches die absolute Vollständigkeit aller Theile enthält, *perfectissimum*).

Die Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu

feyn) ift das oberfte Gut, oder die oberfte Bedingung alles deffen, was uns nur wünfchenswerth fcheinen mag. Sie ift felbft zu nichts anderm weiter, ift alfo keiner andern Bedingung weiter untergeordnet, mithin die Bedingung aller unferer Bewerbungen, auch der um Glückfeligkeit, f. Glaubensfache, 1. Darum ift fie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, fo dafs einem vernünftigen, aber endlichen Wefen nichts weiter zu begehren übrig fei, als Tugend. Denn aufser der Tugend befchäftigt auch noch die Glückfeligkeit unfer Begehrungsvermögen, wir bedürfen derfelben, und wir begehren fie, folglich gehört zum vollendeten Gut auch Glückfeligkeit, f. Glückfeligkeit, 8. Denn felbft nach dem Urtheil einer unpartheiifchen Vernunft heifst es von einer jeden Perfon, wenn fie nach Zwekken, und zwar als Zweck an fich felbft, nicht nach ihrer Brauchbarkeit als Mittel zu einem andern Zweck, beurtheilt wird, und alles befitzt, was von ihr felbft abhängt, es fehlt ihr nichts, als dafs fie nicht glücklicher ift, nicht fo glücklich, als fie es verdient, f. Glückfeligkeit, 9. f. Tugend und Glückfeligkeit machen alfo zufammen das vollendete Gut aus, worin Tugend immer, als Bedingung, das oberfte Gut ift; wer fie befäfse, der wäre im Befitze des höchften Guts, und Glückfeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perfon und deren Würdigkeit glücklich zu feyn), ift das höchfte Gut einer möglichen Welt (P. 198. f. M. II. 317).

5. Es ift nun die Frage, wie ift Tugend mit der Glückfeligkeit fo verbunden, dafs fie zufammen einen einzigen Gegenftand unferer Beftrebung ausmachen können? Diefe Verknüpfung kann entweder analytifch feyn, fo dafs das Streben nach Tugend mit dem Streben nach Glückfeligkeit einerlei wäre, oder diefe Verknüpfung ift fynthetifch, fo dafs das Streben nach der Tugend und

die Erlangung derſelben die Glückſeligkeit etwa als ihre Wirkung hervorbrächte (P. 200. M. II, 318.).

6. Von den alten griechiſchen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut einerlei Methode befolgten, und Tugend und Glückſeligkeit für einerlei Gegenſtände hielten. Aber jede von beiden legte, da dieſer Gegenſtand doch durch zwei verſchiedene Begriffe gedacht wird, einen andern Begriff zum Grunde, um den Zweiten davon abzuleiten (ſ. Chriſtenthum).

a. Der Epikuräer ſagte: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewuſst ſeyn, das iſt Tugend. Ihm war alſo Klugheit ſo viel als Sittlichkeit, ſ. Epikur 7. f.

b. Der Stoiker ſagte: ſich ſeiner Tugend bewuſst ſeyn, das iſt Glückſeligkeit. Ihm war Sittlichkeit ſo viel als Glückſeligkeit, er gab aber der Tugend eine höhere Benennung, nehmlich den Namen der Weisheit (P. 200. M. II, 319.).

Man muſs bedauern, daſs die Denkkraft dieſer Männer angewendet wurde, die Einerleiheit (Identität) der beiden äuſserſt ungleichartigen Begriffe, Tugend und Glückſeligkeit, zu ergrübeln. Allein das war dem dialektiſchen Geiſte ihrer Zeiten angemeſſen, ſo wie man jetzt oft dadurch die Aufhebung weſentlicher Unterſchiede zu bewirken ſucht, daſs man die Sache für einen Wortſtreit erklärt (P. 201. M. II. 320.).

Beide Schulen der Alten unterſchieden ſich aber auch in der Art, wie ſie die Einerleiheit zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit erklärten.

a. Der Epikuräer behauptete: Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, *) und Tugend nur die Form der Maxime, sich um Glückseligkeit zu bewerben, nehmlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben. Wer die Maxime hat, seine eigene Glückseligkeit zu befördern, der ist tugendhaft. Er setzte also sein Princip in dem Bewufstseyn der sinnlichen Bedürfnisse, und der vernünftigen Befriedigung derselben; folglich ist es ästhetisch (es liegt demselben die Sinnlichkeit zum Grunde).

b. Der Stoiker behauptete: Tugend sei das ganze höchste Gut **), und Glückseligkeit nur das Bewufstseyn des Besitzes der Tugend, als zum Zustand des Subjects gehörig. Wer das Bewufstseyn hat, dafs er tugendhaft ist oder die Tugend besitzt, der ist glückselig oder hat das Gefühl der Glückseligkeit. Er setzte also sein Princip in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen, und der Befriedigung derselben; folglich ist es logisch (es liegt demselben blofs formale Vernunft, ohne allen derselben durch die Sinne gegebenen Inhalt, zum Grunde) (P. 201. M. II, 321.).

7. Im Artikel: Gutes, wird aber gezeigt, dafs das Wohl, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Glückseligkeit, und das Gute, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Tugend, also

*) *Extremum esse bonorum voluptatem. Cic. de finib. lib. I. c. 12.*

**) *Summum bonum in una virtute ponunt. Cic. l. c. c. 13. Honestum quod sit, id esse solum bonum; honesteque vivere, bonorum finem Cic. l. c. lib. IV. c. 16.*

auch die Maximen, nach der einen oder der andern zu ſtreben, ganz ungleichartig ſind. Es kann folglich nicht einerlei ſeyn, ob ich die Maxime habe, nach der Tugend zu ſtreben, oder die, nach Glückſeligkeit zu ſtreben, oder durch die erſtere kann nicht zugleich Glückſeligkeit als Bewuſstſeyn des Beſitzes der Tugend, und durch die letztere nicht zugleich Tugend als durch den Zweck bewirkte Form der Maxime hervorgebracht werden. Dennoch gehören Tugend und Glückſeligkeit zu Einem höchſten Gut, aber ſind ſo wenig einerlei, daſs ſie einander in demſelben Subject gar ſehr einſchränken und Abbruch thun. Alſo haben beide Schulen die Frage nicht beantwortet: wie iſt das höchſte Gut praktiſch möglich? Es iſt nicht möglich, auf dieſe Art Tugend und Glückſeligkeit gleichſam zuſammen zu ſchmelzen, ſie durch Coalitionsverſuche zu vereinigen, ſo daſs beides ein und derſelbe Gegenſtand werde. Und dennoch wird die Verbindung zwiſchen beiden *a priori* erkannt, wie wir gleich anfänglich geſehen haben, mithin praktiſch nothwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet. Hieraus folgt, daſs die Möglichkeit des höchſten Guts nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann, folglich wird die Deduction (der Möglichkeit und Realität) dieſes Begriffs transſcendental (durch bloſse Begriffe) geführt werden müſſen. Es iſt *a priori* (moraliſch) nothwendig, das höchſte Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Es muſs folglich bloſs *a priori* erkannt werden können, wie das höchſte Gut möglich ſei (P. 202. f. M. II, 322.).

Die Erklärung der Antinomie der praktiſchen Vernunft, daſs die Begierde nach Glückſeligkeit weder die Bewegurſache zur Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn könne, findet man, nebſt der kritiſchen Aufhebung derſelben, im Artikel: Antinomie,

5. II, a. Man sehe auch die Artikel: Christenthum, Glückseligkeit, und insonderheit Glaubenssache.

Aus der Auflösung dieser Antinomie, über die man sich in den angezeigten Artikeln, vornehmlich in dem: Glaubenssache, ausführlich unterrichten kann, folgt, daſs das oberste Gut Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen das zweite Element des höchsten Guts ausmache. Die Glückseligkeit aber ist, wie man sich dort überzeugen kann, die moralisch bedingte, aber doch, nicht physische, sondern in dem Willen Gottes als Welturhebers gegründete, nothwendige Folge der Sittlichkeit. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, die sich dasselbe nothwendig als möglich vorstellen muſs (M. II, 551), s. Gegenstand, 17. ff. und Endzweck, 11. f.

Die Erklärung des Ideals des höchsten Guts oder des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseyns Gottes, findet man theils in den Artikeln: Gott und Glaubenssache, theils und hauptsächlich im Artikel: Ideal.

8. Man muſs noch unterscheiden zwischen dem höchsten Gut im Menschen, in der Welt, im Urwesen und auf Erden.

a. Das höchste Gut im Menschen ist das Bewuſstseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters; denn in uns kann kein anderer Gegenstand der Glückseligkeit, als die Selbstzufriedenheit, statt finden (P. 281.). Dahingegen das vollständige höchste Gut des Menschen dasjenige ist, welches wir so eben in diesem Artikel erklärt haben. Dieses ist nun einerlei mit

b. dem höchsten Gut in einer Welt. Denn

dieses bestehet in der im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit verbundenen, jener gemäßsen, Glückseligkeit (S. III, 428.). Sie zu befördern oder nach ihr zu streben, ist der Endzweck des Menschen, oder sein höchstes Gut, das ihm *a priori* durch seine praktische Vernunft, als durch seine Handlungen möglich, gegeben ist (P. 6.) *). Das moralische Gesetz versetzt uns, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft das höchste Gut hervorbringen würde. Es fehlt aber derselben an dem physischen Vermögen, eine der reinsten Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit hervorzubringen. Eben darum ist ihr

c. der Glaube an das Daseyn eines Welturhebers nothwendig, in dem sie dieses Vermögen und zugleich den Willen zu einer solchen Anwendung desselben setzt. So ertheilt unser, durch das Moralgesetz bestimmter, Wille der Sinnenwelt, vermittelst der Idee des höchsten Guts, die Form eines Ganzen vernünftiger Wesen, auf die alles Physische oder Sinnliche abzweckt (P. 75.), s. Gott, 48. f. und Glaubenssache. Dieses ist nun das höchste Gut in einem Urwesen, s. Ideal und Glückseligkeit, 10.

*) Hieraus kann man deutlich sehen, dass Garve (Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Litteratur, S. 111.) sich irret, wenn er in Rücksicht auf Kants Theorie sagt: „diejenigen, welche behaupten, die moralische Vollkommenheit sei der letzte Zweck der Schöpfung, wollen, dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der einzige Endzweck für den Menschen sei, dass sie als der einzige Endzweck des Schöpfers angesehen werde." Nach Kants Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers (S. III, 427.).

8. Dies höchſte Gut auf Erden iſt endlich die Vernunft, in ſo fern ſie das Vorrecht hat, der letzte Probirſtein der Wahrheit zu ſeyn; denn hierauf beruhet nicht nur alle Erkenntniſs, ſondern auch die Möglichkeit, daſs etwas Gegenſtand unſeres vernünftigen Begehrens, unſeres Wollens ſeyn kann. Selbſt die Vorſtellung eines höchſten Guts in der Idee, und eines ſolchen Gegenſtandes und ſeine Realität, als eines Etwas, das, obwohl wir es in keinem Zeitpunct unſeres Daſeyns vollkommen erreichen, dennoch kein Hirngeſpinſt iſt, beruhet auf ihr (S. III, 302.).

9. Noch iſt zu merken, daſs die Lehre vom höchſten Gut, als letzten Zweck eines durch die Moral beſtimmten und ihren Geſetzen angemeſſenen Willens, bei der Frage vom Princip (oberſten Grundſatze) der Moral, ganz übergangen und bei Seite geſetzt werden kann. Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen, Geſetzgebung, der Gegenſtand oder der Zweck (und alſo auch der Endzweck) deſſelben mag ſeyn, welcher er wolle (S. III, 429. f.). Die moraliſchen Geſetze nöthigen ſogar, von allem Zweck gänzlich zu abſtrahiren, wenn es auf eine beſondere Handlung ankömmt. Sie machen uns dadurch die Pflicht zum Gegenſtande der gröſsten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung und die Triebfeder zur Erfüllung unſrer Pflicht ausmachen müſste. Alle Menſchen könnten hieran auch genug haben, wenn ſie (wie ſie ſollten) ſich bloſs an die Vorſchrift der reinen Vernunft im Geſetze hielten. Was brauchen ſie den Ausgang ihres moraliſchen Thuns und Laſſens zu wiſſen, den der Weltlauf herbeiführen wird? wenn ſie nur ihre Pflicht thun. Es mag ſogar mit dem irdiſchen Leben alles aus ſeyn, und wohl gar in dem gegenwärtigen Glückſeligkeit und Würdig-

keit niemals zuſammentreffen. Nun iſt es aber eine von den unvermeidlichen Einſchränkungen des Menſchen und ſeines (vielleicht auch aller andern Weltweſen) praktiſchen Vernunftvermögens, ſich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denſelben umzuſehen. Er will nehmlich in dieſem Erfolge etwas auffinden, was ihm (ſeinem Willen) zum Zweck dienen, und auch die Reinigkeit ſeiner Abſicht beweiſen könnte; welcher Zweck in der Ausübung (als Wirkung der Handlung) zwar das letzte, in der Vorſtellung und Abſicht (als Zweck) aber das erſte iſt. An dieſem Zwecke nun (wenn er ihm gleich durch die bloſse Vernunft vorgelegt wird) ſucht der Menſch etwas, das er lieben kann. Daher erweitert ſich nun das Geſetz, das ihm bloſs Achtung einflöſst, zum Behuf dieſes Bedürfniſſes des Menſchen, zur Aufnehmung des moraliſchen Endzwecks der Vernunft unter ſeine Beſtimmungsgründe. Der Satz: mache das höchſte in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, iſt alſo ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz *a priori*. Das heiſst, er iſt ein Gebot, deſſen Möglichkeit nicht in dem Moralgeſetze ſelbſt liegt; denn ſonſt könnte er aus demſelben entwickelt werden, und wäre alſo ein analytiſch-praktiſcher Satz, wie alle praktiſche Sätze, welche aus dem oberſten Grundſatze, oder dem Princip der Moral, abgeleitet werden können. Sondern dieſer Satz wird nur dadurch möglich, daſs er das Princip *a priori* der Erkenntniſs der Beſtimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung enthält. In der Erfahrung wird nehmlich dem Willen etwas gegeben, welches er ſich zum Zweck machen kann. Durch das Moralgeſetz wird der Wille *a priori* beſtimmt, ſo daſs daraus eine Handlung hervorgehen ſoll. Dieſe Handlung kann, als Erfahrungsgegenſtand, ſein Zweck ſeyn, und ſoll, als Pflicht, geſchehen. Woraus folgt, daſs dem Willen, in ſo fern er, ſeiner Natur nach, einen Zweck haben muſs, dieſer Zweck durch das Moralgeſetz beſtimmt, und dadurch zur Pflicht gemacht

wird. Die Erfahrung legt auf diese Weise die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken dar, und verschafft dadurch dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische, Realität. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion (R. XI. *)).

Man vergleiche mit diesem Artikel: Glaubenssache und Glückseligkeit.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede S. 6. — I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 75. — II. Hauptst. S. 113. f. — II. B. I. Hauptst. S. 194. — S. 196. ff. — II. Hauptst. S. 198. ff.

Dess. Relig. Vorrede *** S. XX. *).

Dess. Schr. über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monathsschr. Sept. 1793. I. St. a. S. 210. b. 212. *).

Dess. Was heisst sich im Denken orientiren? Berl. Monathsschr. Oct. 1786. S. 328.

Gut,

moralisch, ist, wer das moralische Gesetz zu seiner Maxime macht (R. 12.), s. Gutes, 5.

Gut,

negativ, was dem moralischen Gesetze nicht widerstreitet. (R. 19.).

Gutes,

Gutes an ſich, ſchlechthin Gutes, Moraliſch-Gutes, Sittlich-Gutes, *καλον, bonum morale, honeſtum* (U. 113.), *bien moral.* Der (praktiſch. G. 57.) nothwendige Gegenſtand des Begehrungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.), oder auch der Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft (C. 576.), ſ. Gegenſtand, 18. und 19. verglichen mit dem Artikel: Böſes, 1.

2. Aus dem, was in den angeführten Artikeln geſagt worden iſt, und der vorſtehenden Erklärung des Begriffs des Guten, erhellet, daſs erſt durch ein moraliſches Princip (Geſetz, welches der Handelnde ſich vorſtellt, und nach welchem er handeln ſollte, welches er aber auch übertreten kann) beſtimmt werden muſs, was gut iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was gut iſt, um ein moraliſches Princip darauf zu gründen (P. 15. 101. f. 110.). Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll; ſo kann er nur der Begriff von etwas ſeyn, das darum gut heiſst, weil ſein Daſeyn Luſt verheiſst, und ſo das Begehrungsvermögen des Handelnden zur Hervorbringung des Gegenſtandes beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt, *a priori* einzuſehen, welcher Gegenſtand mit Luſt, welcher hingegen mit Unluſt werde begleitet ſeyn, ſo müſste das Gute und Böſe aus Erfahrung erkannt werden. Die Eigenſchaft des Handelnden, in Beziehung auf welche dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt. Dieſes Gefühl iſt eine Fähigkeit, deren Wirkungen in uns erſcheinen (eine Receptivität, die dem innern Sinne angehört). Und ſo würde der Begriff von dem, was (unmittelbar, nicht irgendwozu) gut iſt, nur auf das

gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden iſt. Böſe wird alſo das ſeyn, was die Eigenſchaft hat, daſs es unmittelbar Schmerz erregt. Dies iſt aber ſchon dem Sprachgebrauch zuwider, nach welchem das, was unmittelbar vergnügt, nicht gut, ſondern angenehm, und was unmittelbar ſchmerzt, nicht böſe, ſondern unangenehm heiſst. Der Sprachgebrauch verlangt vielmehr, daſs Gutes und Böſes jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, und nicht durch bloſse Empfindung beurtheilt werde. Nun iſt aber mit keiner Vorſtellung eines Gegenſtandes *a priori* eine Luſt oder Unluſt unmittelbar verbunden. Alſo würde der Philoſoph das gut nennen müſſen, was ein Mittel zum Angenehmen wäre. Böſe aber würde heiſsen, was Urſache der Unannehmlichkeit oder des Schmerzes iſt. Nun iſt zwar die Vernunft allein vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Abſichten einzuſehen. Ja man kann ſogar deswegen den Willen durch das Vermögen der Zwecke erklären, indem dieſe jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien ſind. Allein die praktiſchen Regeln (Maximen), die aus dieſem Begriff des Guten (bloſs als eines Mittels) folgten, würden immer nur ein irgend wozu Gutes, aber kein unmittelbares Gute, oder Gutes an und für ſich ſelbſt, ſchlechthin Gutes, *) zum Gegenſtande des Willens haben. Ein ſolches Gute, wäre bloſs das Nützliche, und das wozu müſste

*) *Honeſtum igitur id intelligimus, quod tale eſt, ut detracta omni utilitate, ſine ullis praemiis fructibusque, per ſe ipſum poſſit iure laudari. Cic. de ſinib. lib. II. c.* 14. *Omne autem, quod honeſtum ſit, id eſſe propter ſe expetendum, commune nobis eſt cum multorum aliorum philoſophorum ſententiis. lib. III. c.* 11.

allemal auſserhalb dem Willen, in der Empfindung, liegen. Wenn dieſe angenehme Empfindung nun vom Begriffe des Guten unterſchieden werden müſste, ſo würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, ſondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm (nehmlich irgend einer Annehmlichkeit) geſucht werden müſſen (P. 101. ff. 110. ff. M. II, 246. 254.).

3. Die Formel: *nihil appetimus, niſi ſub ratione boni* (wir begehren nichts, als bloſs darum, weil es gut iſt), hat wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks *boni* und *ſub ratione boni* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. (P. 103. f. M. II, 247.). Denn

a. *bonum* kann heiſsen das Wohl, d. i. dasjenige, was uns Vergnügen, oder Nutzen, verurſacht, welches folglich entweder das Angenehme, oder das Nützliche iſt; und es kann auch heiſsen das (ſittlich) Gute (P. 104. f. M. II, 248.).

b. *ſub ratione boni* kann ſo viel ſagen, als: wir ſtellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen), aber auch ſo viel, als: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Begierde der Beſtimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten; im letztern Falle der Begriff des Guten der Beſtimmungsgrund des Begehrens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione boni*, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Wollen als Beſtimmungsgrund deſſelben, vorhergeht (P. 104. *).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat die deutſche Sprache zwei Ausdrücke, das Gute und das

Wohl. Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute derſelben, oder unſer Wohl in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3. bedeuten, wir begehren nichts, als in Rückſicht auf unſer Wohl, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns angenehm oder nützlich, d. i. mit Luſt oder Annehmlichkeit verknüpft ſeyn, oder doch daſſelbe zur Folge haben werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir wollen nach Anweiſung der Vernunft nichts, als nur ſo fern wir es für gut halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f. M. II, 248.).

5. Das Wohl bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit, des Vergnügens, und wenn wir darum einen Gegenſtand begehren, ſo geſchieht es nur, ſo fern er auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt, das er bewirkt, bezogen wird. Das Gute aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Gegenſtande zu machen; wie er denn durch den Gegenſtand und deſſen Vorſtellung niemals unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung (dadurch ein Gegenſtand wirklich werden kann) zu machen. Das Gute wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon bezogen, d. h. der Grund, warum ich etwas gut nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Luſt, ſondern darin, daſs ich eine Handlung um des Vernunftgeſetzes willen verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daſs ich ſie in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung, ohne

alles weitere wenn und weil, gut nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden. Wenn man daher saget: das ist eine gute That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein guter Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, nach dem Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann angenehm, kann nützlich seyn, aber gut ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Befolgung des Vernunftgesetzes in diesem Fall als Maxime voraussetzen muss. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was gut ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dass sie gethan wird, als auch den Inhalt, das, was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine gute That oder Handlung, welches so viel heisst, als, es ist gut, dass ein Mensch so handelt (P. 105, s. S. III, 433. M. II, 249.). So wird das Wort καλον (wozu auch zuweilen noch και αγαθον gesetzt wird) auch gebraucht Matth. 26, 10. Mark. 14, 6. Luk. 8, 15. Ioh. 10, 33. Röm. 7, 16. 18. 21. 12, 17. 14, 21. 2. Kor. 8, 21. 13, 7. Gal. 4, 18. 1 Tim. 1, 8. 2. Tim. 2, 3. Tit. 2, 7. Ebr. 5, 14. Jak. 3, 13. 1. Petr. 2, 12. in welchen Stellen Luther immer gut, ausgenommen einmal ehrbar und einmal redlich übersetzt.

6. Was wir gut nennen sollen, muss in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn; darin bestehet die Beziehung des Guten auf das Begehrungsvermögen. (U. 14.). Mithin ist es nicht genug, dass wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, dass es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein Gefühl der Lust vorhergehen muss, ehe wir es für gut erklären können. So

ist es mit der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Überlassung der Ahndung einer grofsen Beleidigung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas angenehm nennen, welches doch Jedermann zugleich für böse, bisweilen mittelbar d. i. für schädlich, bisweilen gar für unmittelbar böse, d. i. für moralisch böse erklären mufs. Wer gern Austern ifst, findet es ohne Zweifel angenehm, sehr viel zu essen; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, dafs sehr viel zu essen, schädlich sei. Wenn aber Jemand, der sich gern auf jede Art bereichert, einem Staat Tonnen Goldes auf eine so feine Art entwendet, dafs er nicht dafür bestraft werden kann; so ist das allerdings dem Thäter sehr angenehm, aber Jedermann mifsbilligt doch die That, und hält sie für böse an sich, wenn sie auch weiter keine Folgen hätte. Man betrachtet nehmlich die That als eine solche, die gegen das Gesetz, fremdes Eigenthum heilig (unverletzlich) zu achten, geschehen und darum böse ist, gesetzt dafs auch derjenige, welcher sie verübt hat, nie dafür gestraft wird, und sie also keine schädlichen Folgen für ihn hat. Ja selbst derjenige, welcher die That verübt hat, mufs in seiner Vernunft erkennen, dafs sie unrecht sei, weil sie gegen ein Gesetz ist, das ihm seine Vernunft ohne Unterlafs vorhält, und nach welchem seine Handlungen geschehen sollen (P. 106. M. II, 251.), s. Glückseligkeit, 8.

7. In dieser Beurtheilung des Guten an sich, zum Unterschiede von dem Guten beziehungsweise auf Wohl (dem Angenehmen und Nützlichen), kömmt es auf folgende Puncte an. Entweder

a. ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens (also nicht mit Rücksicht auf das, was begehrt wird, sondern durch die gesetzliche

Form der Maxime, oder weil die Regel, nach der es begehrt wird, Allgemeinheit hat, Niemand sich von der Befolgung derselben ausschliessen sollte); alsdann ist jenes Vernunftprincip (die allgemeingültige Handlungsregel) ein praktisches Gesetz *a priori* (ein Gesetz, was bloss durch Allgemeingültigkeit der Regel für den, welcher sich dieses Gesetz vorstellt, bestimmt, was durch ihn geschehen soll). In so ferne die reine Vernunft nun diese Beschaffenheit hat, dass sie bloss durch die Vorstellung der Allgemeingültigkeit der Regel des Handelns das Begehrungsvermögen bestimmen kann, heisst sie praktische Vernunft. Das Gesetz bestimmt alsdann den Willen (das durch die Vernunft bestimmbare Begehrungsvermögen) unmittelbar, die dem Gesetze gemässe Handlung ist an sich selbst gut, der Wille (in so fern die Maxime desselben jederzeit diesem Gesetze gemäss ist) ist schlechterdings (in aller Absicht) gut und die oberste Bedingung alles Guten, oder nur der Gegenstand eines solchen Willens heisst das Gute. Die Vernunft könnte aber den Willen nicht bestimmen, in so fern das Begehrungsvermögen durch die sinnlichen Anreize oft gegen die Idee des Guten afficirt wird, wenn sie nicht zugleich ein reines praktisches Wohlgefallen wirkte, welches nicht bloss durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit dem Daseyn des Gegenstandes bestimmt wird (s. Achtung). Dieses Wohlgefallen am Daseyn des Guten drückt man durch die Erklärung desselben aus: gut ist, was geschätzt, gebilligt, d. i. worin ein objectiver Werth gesetzt wird (U. 14. f.). Oder

b. es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher. Ein solcher Bestimmungsgrund setzt einen Gegenstand der Lust und Unlust voraus, mit-

hin etwas, das vergnügt oder schmerzt. Dann bestimmt die Maxime der Vernunft, die Lust zu befördern und die Unlust zu vermeiden, die Handlungen. Diese sind dann nur beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut. Solche Maximen können aber niemals Gesetze (allgemeingültige Maximen), aber wohl vernünftige, praktische Vorschriften heissen. Der Zweck selbst (das Vergnügen, das wir suchen) ist in diesem Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl. Das heisst, dieser Zweck ist nicht ein Begriff der Vernunft (eine Idee), sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung, zu dem bloss Verstand gehört. Allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heisst dennoch gut. Allein das ist nicht ein schlechthin Gutes. Es ist nur gut in Beziehung auf unsre Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust, und heisst auch nützlich, oder wozu gut. Der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner (von aller Erfahrung unabhängiger) Wille. Denn ein solcher reiner Wille geht nur auf das, wobei reine Vernunft für sich praktisch seyn kann, oder unabhängig das Gesetz giebt, was geschehen soll. Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Cörpers, Gesundheit u. s. w. sind wozu gut, aber nicht moralisch oder an sich gut. Das kann nur die Handlung seyn, durch welche diese Gegenstände, als Mittel, gebraucht werden. Der Gebrauch derselben und selbst das Streben nach diesen Naturvollkommenheiten ist nicht unbedingt, an sich gut, sondern unter der Bedingung, dass ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite (R. IV. P. 109. f. M. II, 253.), s. Angenehm, 4. f.

8. Kant macht hierüber noch eine Anmerkung, welche bloſs die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, und von Wichtigkeit iſt. Geſetzt, wir wollten bei dieſen Unterſuchungen vom Begriffe des **Guten** anfangen, das heiſst, wir wollten zuerſt beſtimmen, was **gut** ſei, und darnach die Geſetze feſtſetzen, die den Willen beſtimmen ſollen; ſo würde folglich der Begriff von einem Gegenſtande, daſs er **gut** ſei, der einige Beſtimmungsgrund unſeres Willens ſeyn. Dann gäbe es alſo kein praktiſches Geſetz, welches *a priori* beſtimmte, was gut ſei, ſondern der gute Gegenſtand beſtimmte, folglich die Erfahrung von ſeiner Güte, was Geſetz ſei; dann könnte aber über die Güte des Gegenſtandes nichts anders entſcheiden, als die Erfahrung, daſs er uns entweder unmittelbar ſelbſt Luſt mache (**angenehm** ſei), oder dazu diene, uns etwas Luſtmachendes zu verſchaffen (**nützlich** ſei). Dann unterſchiede ſich das Gute nicht durch die **Modalität** einer auf Begriffen *a priori* beruhenden **Nothwendigkeit**, es enthielte dann bloſs **Anſpruch**, nicht auch **Gebot** des Beifalls für Jedermann (**Allgemeinheit**) in ſich, es fände von demſelben nicht das: du **ſollſt**, ſtatt (U. 114.), und der Gebrauch unſerer Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt im ganzen Zuſammenhange mit allen übrigen Empfindungen meines Daſeyns zu beſtimmen, oder zu berechnen, ob ſie nicht etwa einer gröſsern Luſt weichen müſſe, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Hierdurch würde alſo, da dies alles auf Erfahrung ankömmt, gleich vom Anfang der Unterſuchung an, durch dieſen Gang, die Möglichkeit praktiſcher Geſetze *a priori* ausgeſchloſſen, weil dieſe Geſetze alle von den Erfahrungen der Güte des Gegenſtandes abgeleitet werden müſsten. Auf dieſe Art fand man auch wirklich bei dieſer Unterſuchung gleich vom Anfang an nöthig, feſtzuſetzen, daſs der Begriff des Guten den Willen beſtimmen müſſe, wodurch alle Geſetze für

den Willen nothwendig empirisch werden müssen. Hierdurch benahm man sich schon zum voraus die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken. Man hätte im Gegentheil erst untersuchen sollen, was unter einem reinen praktischen Gesetze zu verstehen sei, so würde man gefunden haben, daſs nicht der Begriff des schlechthin Guten der moralischen Gesetze, sondern umgekehrt die moralischen Gesetze den Begriff des schlechthin Guten angeben und möglich machen (P. 110. ff. M. II, 254.).

9. Sobald die Philosophen einmal angenommen hatten, der Begriff des Guten sei der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes, so muſsten sie nothwendig die moralischen Gesetze von der Erfahrung ableiten. Ihr Grundsatz war dann allemal Heteronomie, oder sie konnten sichs dann nicht anders vorstellen, als daſs nicht ihre eigene Vernunft, sondern ein Gegenstand auſser ihnen, das moralische Gesetz gebe, sie mochten nun den Gegenstand der vollkommensten Lust, der nach ihrer Meinung den oberſten Begriff des Guten (das höchste Gute) gab, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, oder im Willen Gottes setzen. Denn sie konnten ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl gut nennen.

10. Übrigens hat das Gute schlechthin sowohl, als das wozu Gute das mit dem Angenehmen gemein, daſs sie jederzeit mit einem Interesse in ihrem Gegenstande verbunden sind. Vom Angenehmen findet man dieses auseinandergesetzt im Artikel: Angenehm, 2., und vom Guten in demselben Artikel, 4. Ein Interesse woran nehmen heiſst, an dem Daseyn dieses Gegenstandes ein Wohlgefallen haben, welches eben so viel ist, als diesen Gegenstand wollen (U. 13. M. II, 455.). Die

Vergleichung des Wohlgefallens am Guten mit dem am Angenehmen und am Schönen findet man auch im Artikel: Angenehm, 4.

Man kann das schlechthin Gute auch subjectiv, nach dem Gefühle, welches man dafür hat, (als Gegenstand des moralischen Gefühls) beurtheilen. Als solches ist es die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorstellung eines schlechthin nöthigenden Gesetzes (U. 114.), und gehört für die reine intellectuelle Urtheilskraft. Denn es wird in einem bestimmenden Urtheile der Freiheit beigelegt, und ist folglich ganz intellectuell, unabhängig von aller Erfahrung, und durch Begriffe bestimmt. Aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch die Idee des Guten ist auch mit der ästhetischen Urtheilskraft verwandt. Das Subject nehmlich, welches durch die Idee des Guten bestimmbar ist, empfindet in sich Hindernisse an der Sinnlichkeit, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselbeu als Modification seines Zustandes. Diese Bestimmbarkeit des Subjects ist das moralische Gefühl. Es ist mit den formalen Bedingungen der ästhetischen Urtheilskraft so fern verwandt, dass es dazu dienen kann, die Gesetzmässigkeit der Handlung aus Pflicht (der guten Handlung) als erhaben oder auch als schön (also als ästhetisch) vorstellig zu machen. Dadurch büsst dieses Gefühl nichts an seiner Reinigkeit ein. Aber es würde daran einbüssen, wenn es zugleich angenehm seyn sollte (U. 114.).

11. Das Sittlichgute ist eigentlich eine übersinnliche Idee, d. h. es ist ein Begriff, welcher in der Erfahrung keinen Gegenstand hat, sondern dessen Gegenstand ganz ausser dem Felde aller Erfahrung liegt, keine Erscheinung oder bloss sinnliche Vorstellung, sondern ein Ding an sich ist. Eine Handlung ist zwar eine Erscheinung, aber wenn wir

ſie ſittlichgut nennen, ſo beurtheilen wir ſie gar nicht als Erſcheinung. Denn als Erſcheinung iſt ſie die Wirkung einer Natururſache, und entſteht nothwendig. Aber wenn ſie als ſittlichgut betrachtet wird, wird ſie als aus freiem Willen entſprungen angeſehen, und nur als moraliſch nothwendig (daſs ſie geſchehen ſoll), aber nicht als phyſiſch nothwendig (daſs ſie geſchehen muſs) beurtheilt. Die Handlung iſt alſo nicht ſittlich gut, in ſo ferne ſie erſcheint, ſondern in ſo fern derſelben etwas an ſich zum Grunde liegt, die eigentliche Wirkung des freien Willens, welcher nicht von der Nothwendigkeit der Natururſachen abhängt, ſondern frei iſt. Eine jede Handlung vernünftiger Weſen hat nehmlich eine doppelte Seite, einmal die, daſs ſie Erſcheinung oder bloſs ſinnliche Vorſtellung iſt, welche in der Erfahrung angeſchauet wird, als ſolche aber iſt ſie nothwendig, und kann wohl als Wirkung aus ihren Urſachen abgeleitet und begriffen, aber nicht dem Handelnden zugerechnet werden; aber zweitens rechnen wir uns doch, wenn wir handeln, die Handlung zu, und behaupten damit, daſs wir ſie auch hätten unterlaſſen können, und daſs ſie folglich nicht nothwendig, ſondern eine freie Wirkung ſei. Dies kann ſie nun nicht als Erſcheinung ſeyn, folglich kann es nur das ſeyn, was an der Handlung nicht Erſcheinung iſt, die Wirkung des vernünftigen Weſens als eines Dinges an ſich. Dieſe muſs ſelbſt überſinnlich ſeyn, d. h. ſie iſt bloſs intelligibel, läſst ſich bloſs denken, aber nicht erkennen. Denn ſie, dieſe Handlung, als Ding an ſich, iſt nicht in der Zeit, entſteht und vergeht alſo nicht, eine Wirkung, von der wir uns keinen Begriff machen können, die wir aber doch als wirklich annehmen (oder nothwendig vorausſetzen, poſtuliren) müſſen, weil ſonſt die Handlung nicht zugerechnet werden, alſo nicht gut oder durch ein Freiheitsgeſetz (praktiſches Geſetz, was moraliſch, aber nicht phyſiſch nöthigt, oder die Handlung als gut, und darum für ein durch Ver-

nunft praktiſch beſtimmbares Subject als nothwendig vorſtellt G. 39.) möglich ſeyn könnte. Folglich iſt eigentlich nicht die ſichtbare Handlung, ſondern das Überſinnliche (bloſs Intelligibele) derſelben gut. Das Sittlichgute iſt alſo dem Gegenſtande nach etwas Überſinnliches (es kann nie in die Sinne fallen), alſo kann es auch keine Anſchauung geben, welche dieſer Idee des Sittlichguten correſpondirt; daher es auch eine ſchwierige Frage iſt, wie kann ich denn alſo eine Handlung als ſittlichgut beurtheilen? Wie iſt es möglich, daſs ein Geſetz der Freiheit auf Handlungen angewendet werden könne, die doch Begebenheiten in der Sinnenwelt ſind, und als ſolche unter dem Naturgeſetze, d. i. dem Geſetze der Nothwendigkeit ſtehen (P. 120. f.)? Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Artikel: Typik. Von einem vollkommen guten Willen, ſ. Willen. Über die Kategorien des Guten, ſ. Kategorie.

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſchn. S. 576.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 37. — S. 39.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 101. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 4. S. 13. — §. 5. S. 14. — §. 29. S. 113. f.

Deſſ. Relig. Vorred. S. IV.

Gutsunterthan,

ſ. Grundunterthäniger.

Gymnaſtik,

ſ. Leibeskräfte.

H.

Habſucht,

aviditas, avidité. Dieſen Namen führt die Unerſättlichkeit im Erwerb, weil die Unerſättlichkeit in Befriedigung einer Leidenſchaft Sucht heiſst, und erwerben nichts anders iſt, als machen, daſs ich etwas habe oder daſs etwas mein werde. Die Habſucht hat aber Selbſtſucht (*ſolipſiſmus*) zum Grunde, denn ſie drehet ſich bloſs um das eigene Selbſt, mit Entſagung auf alle Rückſicht gegen Andere. Sie hat oft bloſs Verſchwendungsſucht zum Grunde, oder beherrſcht den Willen deſſen, der ihr ergeben iſt, weil er eine unerſättliche Begierde hat zu verthun. Alle Verſchwender ſind habſüchtig, weil ſie haben müſſen, um verthun zu können; aber nicht alle Habſüchtige ſind verſchwenderiſch (T. 91. f.).

2. Die Habſucht kann auch ſo erklärt werden, ſie ſei die Neigung zum Gelde, wenn ſie Leidenſchaft wird, weil Geld der Repräſentant alles deſſen iſt, was man erwerben kann, und man ſich in den Beſitz deſſelben durch Geld ſetzen kann, ſ. Leidenſchaft (A. 236.).

3. Habſucht iſt die Schwäche der Menſchen, wegen welcher man auf ſie durch

ihr eigenes Intereſſe Einfluſs haben kann. Dieſe Erklärung drückt den Sklavenſinn des Habſüchtigen in Beziehung auf den Einfluſs aus, den ſeine Mitmenſchen auf ihn zu erlangen ſuchen (A. 236.).

4. Geld iſt die Loſung, vor dem Reichen öffnen ſich alle Pforten. Die Erfindung dieſes Mittels hat eine Habſucht hervorgebracht, die in dem bloſsen Beſitze eine Macht enthält, die hinzureichen ſcheint, jede andere zu erſetzen. Wenn gleich dieſe Leidenſchaft nicht immer moraliſch verwerflich iſt, ſo macht ſie doch verächtlich, weil ſie denjenigen, welchen ſie beherrſcht, unabänderlich der mechaniſchen Leitung Anderer unterwirft. Die Verachtung iſt hier aber im moraliſchen Sinne zu verſtehen, denn im bürgerlichen Leben bewundert vielmehr der groſse Haufe den Habſüchtigen, der ſeinen Zweck zu erreichen verſteht. (A. 239.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. II. Hauptſt. II. S. 91. f.

Deſſen Anthrop. §. 74. S. 236 — §. 75. c. S. 239.

Handeln,

wirken überhaupt, *agere*, *agir*. Durch den bloſsen Naturmechanismus, es ſei nun nach bloſsen Geſetzen der körperlichen Natur oder auch nach pſychologiſchen Geſetzen, eine Wirkung hervorbringen. Das Product des Handelns, oder die Folge deſſelben, heiſst, die Handlung oder Wirkung (*effectus*). Man macht aber wohl den Unterſchied, daſs man die Wörter wirken und Wirkung von der lebloſen, handeln und Handlung aber von der lebenden Natur gebraucht.

So wirkt das Gewicht an der Uhr, aber der Menſch, der einen Wagen fortſtöſst, handelt. Der Grund dieſer Unterſcheidung iſt, daſs man bei der lebloſen Natur immer noch ein anderes Subject der Wirkung, z. B. in der Materie die Kraft, welche die Schwere bewirkt, vorausſetzt, in der lebenden Natur aber dieſes nicht möglich iſt. Die Handlung ſetzt man nehmlich unmittelbar in das Subject oder die Subſtanz, die Wirkung aber kann auch in ein Accidenz geſetzt werden. So wirkt die rothe Farbe, aber ſie handelt nicht, denn ſie iſt bloſs ein Accidenz, aber wohl handelt die rothgefärbte Materie, als Subſtanz betrachtet, durch die Wirkung der rothen Farbe (U. 173.), ſ. Handlung, Wirkung.

Handlung,

actio, action. Das Verhältniſs des Subjects der Cauſalität zur Wirkung (C. 250.). Wenn etwas eine Beſtimmung hat, oder ihm etwas als Prädicat beigelegt wird, ſo heiſst es das Subject dieſer Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt hier die Cauſalität oder das Vermögen zu wirken. Wenn nun etwas das Vermögen zu wirken hat, ſo ſteht es mit der Wirkung, die es hervorbringt, im Verhältniſſe, d. h. man kann die Wirkung durch das Subject der Cauſalität beſtimmen, oder ſie in Beziehung auf daſſelbe betrachten, und dann nennt man ſie eine Handlung. Eine Handlung drückt alſo eine, durch die Thätigkeit und Kraft des Subjects der Cauſalität hervorgebrachte, Wirkung aus. Nun ſagt man, wo Handlung iſt, da iſt auch Subſtanz oder da iſt etwas, was immer beharret. Wie will man aber aus der Handlung auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchlieſsen, welche doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz in der Erſcheinung iſt? Antwort:

Nach dem Grundſatze der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache hat, ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen (Veränderungen der Subſtanzen), und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt (ein Accidenz wäre), weil ſonſt wieder andere Handlungen und ein anderes Subject dieſen neuen Wechſel beſtimmen müſste. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Kennzeichen (Kriterium), die Subſtanzialität, ohne daſs ich die Beharrlichkeit der Subſtanz erſt durch verglichene Wahrnehmungen zu ſuchen nöthig hätte, welches auch wegen der im Begriff liegenden ſtrengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht einmal mit der erforderlichen Ausführlichkeit geſchehen könnte. Weil aber alle Wirkung im Wandelbaren geſchieht, ſo iſt nothwendig das letzte Subject alles Wandelbaren die Subſtanz, und eine Handlung immer das Erfahrungskennzeichen einer Subſtanz (C. 250. M. I, 294.).

2. Die Handlung, ſagt Kant auch, iſt die Cauſalität der Urſache (C. 570.). Er verſteht nehmlich hier unter Cauſalität nicht, wie in der vorhergehenden Erklärung, das Vermögen der Urſache zu wirken, ſondern die wirkliche Wirkung, und unter Urſache nicht ein Accidenz, welches ohnedem eine neue Urſache vorausſetzen würde, bis zur erſten, der Subſtanz, ſondern er verſtehet unter Urſache hier eine Subſtanz in der Erſcheinung, deren Cauſalität oder Handlung doch auch wieder die Handlung einer andern Subſtanz vorausſetzt, weil ſie ſonſt nicht hätte anheben können zu handeln, nach dem Geſetze der Cauſalität, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (C. 570.).

3. Erlaubte Handlung, *actio permiſſa, licitum*, iſt eine Handlung, welche mit der Autonomie des Willens zuſammen beſte-

hen kann (G. 85.), oder die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist (K. XXI.), s. Autonomie, Erlaubt, Moralität und Handlung, sittlichgleichgültige.

4. Gute Handlung, *actio moraliter bona*, eine gesetzmäfsige Handlung, d. i. eine solche, welche mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder demselben gemäfs ist. Geschieht sie aber nicht um des Gesètzes willen, sondern aus Selbstliebe, z. B. aus Ehrliebe, so ist sie nur eine gute Handlung dem Buchstaben nach; geschieht sie aber um des Gesetzes willen, darum, weil es Pflicht ist, so zu handeln, so ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. (P. 127. *). Hierin, und nicht blofs in der Gesetzmäfsigkeit der Handlung, also in den Gesinnungen, liegt der hohe Werth, den sich die Menschheit durch die Sittlichkeit verschaffen kann und soll (P. 126.). Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlung kömmt nehmlich darauf an, dafs das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimme, dann ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäfs dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls (der Lust oder Unlust aus Hoffnung oder Furcht), mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Gesetzmäfsigkeit (Legalität), aber nicht Sittlichkeit (Moralität) enthalten. Die Triebfeder des menschlichen Willens (oder das, was ihn bestimmt, ohne auf etwas aufser ihm Rücksicht zu nehmen) und des Willens eines jeden erschaffenen vernünftigen Wesens mufs niemals etwas anders seyn, als das moralische Gesetz, wenn die Handlung nicht blofs den Buchstaben des Gesetzes erfüllen soll, ohne den Geist desselben zu enthalten (P. 126. f. M. II, 267.).

5. Negative Handlung, *actio negativa*, ist

diejenige, welche die Hindernisse weghebt, oder sich bemühet, dem, was nicht recht gehandelt ist, entgegen zu handeln, um nichts gehandelt zu haben, d. h. damit die Handlung = o werde, oder es so gut sei, als wäre gar nicht gehandelt worden. Der Mensch schätzt die negativen guten Handlungen nicht, weil er immer thätig seyn will. Negative Handlungen aber restringiren unsre Thätigkeit, darum liebt man sie nicht (Kants Bemerk. nach einem Manuscript.).

6. Sittlich-gleichgültige Handlung, *actio indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*, eine Handlung, in Ansehung welcher es gar kein die Freiheit einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt (K. XXI.). Sie ist einerlei mit einer erlaubten Handlung, d. i. einer solchen, welche weder geboten noch verboten ist (U. XXI), s. Erlaubt und Handlung, erlaubte.

7. Unerlaubte Handlung, *actio prohibita*, *illicitum*, die nicht mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann (G. 86), oder die der Verbindlichkeit entgegen ist (K. XXI.), s. Erlaubt und Unerlaubt.

8. Noch ist über die Handlungen zu merken, dass man nicht eine Handlung als edel und grossmüthig vorstellen muss, um zu derselben zu bewegen, weil in der Vorstellung der Handlung als Pflicht mehr Kraft zu derselben zu bewegen liegt. Gesetzt, Jemand rettete mit der grössten Lebensgefahr Leute aus dem Schiffbruche, und büsste endlich dabei sein Leben ein, so rechnet man ihm einerseits diese Handlung als Pflicht an. Auf der andern Seite aber giebt man diese Handlung wohl gar für verdienstlich an, und dennoch wird unsere Hochachtung gegen sie gar sehr durch den Begriff

von Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt geſchwächt. Entſcheidender iſt die groſsmüthige Aufopferung ſeines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch hat die Handlung nicht die ganze Kraft eines Muſters und Antriebes zur Nachahmung in ſich, weil noch einiger Scrupel übrig bleibt, ob es auch vollkommen Pflicht ſei, ſich unbefohlen dieſer Abſicht zu weihen. Iſt aber eine Handlung unerlaſsliche Pflicht, und wird ſie auch mit Aufopferung aller zeitlichen Wohlfahrt verrichtet, ſo widmen wir einem ſolchen Beiſpiel die allervollkommenſte Hochachtung, und fühlen uns zur Befolgung deſſelben geſtärkt (P. 282. M. II, 376.). Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienſtlichen in unſere Handlung bringen können, dann iſt die Triebfeder ſchon mit etwas Eigenliebe vermiſcht, hat alſo einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit, und geſchieht nicht ganz rein aus Pflicht. Aber ſich bewuſst werden, daſs man der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachſetzen könne, weil unſere eigene Vernunft dieſes als ihr Gebot anerkennt, das heiſst ſich gleichſam über die Sinnenwelt gänzlich erheben, und dieſes Bewuſstſeyn des Geſetzes, als Triebfeder eines die Sinnlichkeit (Triebe und Neigungen) beherrſchenden Vermögens, bringt nach und nach in uns das gröſste, aber reine moraliſche Intereſſe an der Ausübung dieſes Vermögens hervor (M. II, 377. P. 283.).

Kant Critik der rein. Vern. Elemtl. II. Th. I. Abth. II. B. II. H. III. Abſchn. S. 250 — II. Abth. II B. II. H. IX. Abſchn. S. 570.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 85. f.

Deſſ Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II Hauptſt. S. 126 — III. Hauptſt. S. 126. f.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XXI.

Handwerk,

Lohnkunſt, *opiſicium, métier, profeſſion.* Ein Handwerk oder eine Lohnkunſt iſt eine Arbeit, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt (U. 175.). Ein Handwerksgeſchäft kann folglich zwangsmäſsig aufgelegt werden. Im Gegentheil iſt ein Geſchäft Kunſt oder freie Kunſt, wenn es nur als Spiel, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, zweckmäſsig ausfallen (gelingen) kann; Wiſſenſchaft aber iſt das bloſse Wiſſen, das allein durch das theoretiſche Vermögen des Menſchen möglich iſt, oder die bloſse Theorie (zum Unterſchied von der Geſchicklichkeit in der Ausübung, welche eben Kunſt heiſst). Nun fragt es ſich, ob in der Rangliſte der Zünfte Uhrmacher für Künſtler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten ſollen? Das bedarf eines andern Geſichtspuncts der Beurtheilung, als der iſt, den wir hier nehmen; es muſs nehmlich nach der Proportion der Talente (Naturgaben) ausgemacht werden, die dem einen oder dem andern dieſer Geſchäfte zum Grunde liegen müſſen, und dies entſcheidet wohl für das Geſchäft des Uhrmachers. Ob auch unter den ſo genannten ſieben freien Künſten (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Muſik, Geometrie und Aſtronomie) nicht einige ſich befinden, welche den Wiſſenſchaften beizuzählen (z. B. Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie), manche auch, welche mit Handwerken zu vergleichen ſind (Muſik, als Lohnkunſt), das will Kant nicht entſcheiden (U. 175. f.).

Hang,

propenſio, penchant. Der Hang iſt der ſub-

jective Grund der Möglichkeit einer Neigung, ſo fern ſie für die Menſchheit überhaupt zufällig iſt (R. 20.). Die Neigung iſt aber eine habituelle Begierde. Folglich iſt der Hang der in dem Menſchen liegende Grund, aus welchem die Begierde entſteht, welche zur Gewohnheit werden kann, und deren Daſeyn doch noch von einer andern Urſache herrührt. Der Hang iſt eigentlich nur die Prädiſpoſition, oder diejenige Einrichtung des Subjects, daſs ihm das Begehren eines Genuſſes möglich werden kann (ſo daſs das Begehren noch vor der Vorſtellung ihres Gegenſtandes vorhergeht), der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt (R. 20. *) A. 226.). So haben alle rohe Menſchen einen Hang zu berauſchenden Dingen, denn ſo bald ſie einmal berauſchende Dinge verſucht haben, ſo entſteht bei ihnen eine kaum vertilgbare Begierde dazu. Und doch kennen ſie den Rauſch vorher gar nicht, und haben alſo auch keine Begierde zu Dingen, die ihn bewirken. Zwiſchen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande (Objecte) des Begehrens vorausſetzt, und die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende ſinnliche Begierde iſt, iſt noch der Inſtinct. Der Inſtinct iſt ein gefühltes Bedürfniſs, etwas zu thun oder zu genieſsen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunſttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geſchlecht, oder der Älterntrieb des Thiers, ſeine Jungen zu ſchützen, u. d. g.). Der Hang unterſcheidet ſich endlich darin von einer Anlage, daſs er zwar angebohren ſeyn kann, aber doch eben nicht als ſolcher vorgeſtellt werden darf. Der Hang kann nehmlich auch (wenn er gut iſt) als erworben, oder (wenn er böſe iſt) als von dem Menſchen ſelbſt ſich zugezogen gedacht werden (R. 20. f.).

2. Es ist hier aber nur vom Hange zum eigentlich, d. i. Moralisch-Guten oder Moralisch-Bösen die Rede. Dieser Hang muss in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Angemessenheit oder der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen. Denn das Moralisch-Gute oder Moralisch-Böse ist nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich; diese kann aber nur durch ihre Maximen als gut oder böse beurtheilt werden. Wenn nun der Hang zum Moralisch-Bösen als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, so wird er ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden (R. 21.).

3. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, wird das gute oder böse Herz genannt. Es giebt folgende drei Stufen desselben:

a. der Hang, genommene Maximen nicht zu befolgen, oder die Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens, s. Gebrechlichkeit;

b. der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe) oder die Unlauterkeit des mnnschlichen Herzens, s. Unlauterkeit;

c. der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit des menschlichen Herzens (R. 21. f.).

4. Der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetze andern

(nicht moralischen) nachzusetzen, heifst die Bösartigkeit (*vitiositas*, *pravitas*) oder Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens, s. Verderbtheit. Dies ist die höchste Stufe des Hanges zum Bösen. Sie findet sich sowohl, als die beiden übrigen, auch in dem besten Menschen (den Handlungen nach); welches auch nicht anders seyn kann, weil er, obwohl er zugerechnet werden mufs, mit der menschlichen Natur verwebt ist (R. 23.).

5. Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder ein moralischer Hang, d. i. ein solcher, der zur Willkühr des Menschen, als moralischen Wesens, gehört. Es ist nehmlich nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene That (Handlung, die wir nach Gefallen thun oder unterlassen können) ist. Dagegen versteht man unter dem Begriff eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist. Es würde also in dem Begriff eines blofsen Hanges zum Bösen ein Widerspruch seyn, oder dieser Ausdruck mufs in zweierlei verschiedener (nehmlich in moralischer und physischer) Bedeutung genommen werden, die sich doch beide mit dem Begriff der Freiheit vereinigen lassen. Es kann aber der Ausdruck That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäfs oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Gegenstände der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäfs ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach dem Gesetze widerstreitet,

und Lafter (*peccatum derivativum*) genannt wird. Die erfte Verfchuldung (der Hang zum Böfen) bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gefetze felbft beftehen, vielfältig vermieden würde. Jene ift intelligibele That, blofs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar (*factum noumenon*), diefe fenfibele oder empirifche That, alfo in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erfte heifst nur in Vergleichung mit der zweiten ein blofser Hang, und angebohren, weil er nicht ausgerottet werden kann. Denn follte er ausgerottet werden können, fo müfste die oberfte Maxime die des Guten feyn, welche eben in jenem Hange als böfe angenommen wird. Vornehmlich aber heifst jene erfte Verfchuldung darum ein Hang, weil wir davon, warum in uns das Böfe gerade die oberfte Maxime verderbt habe, obgleich diefes unfere eigene That ift, eben fo wenig weiter eine Urfache angeben können, als von einer Grundeigenfchaft, die zu unferer Natur gehört (R. 25. f.). — Oder der Hang ift ein

6. phyfifcher Hang, d. i. ein folcher, der zur Willkühr des Menfchen als Naturwefens gehört. In diefem Sinne giebt es keinen Hang zum moralifch Böfen; denn diefes mufs aus der Freiheit entfpringen. Ein phyfifcher Hang aber, der auf finnliche Antriebe gegründet ift, zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es fei zum Guten oder Böfen, ift ein Widerfpruch (R. 24. f.).

7. Der Hang zum Böfen mufs felbft als moralifch böfe, mithin nicht als Naturanlage, fondern als etwas, was dem Menfchen zugerechnet werden kann, betrachtet werden. Folglich mufs er in gefetzwidrigen Maximen der Willkühr beftehen. Diefe müffen aber, der Freiheit wegen, für fich als zufällig angefehen werden. Diefes will fich aber wieder nicht mit der Allgemeinheit diefes Böfen zufammen reimen, wenn nicht der fubjectiv ober-

ſte Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt verwebt und darin gleichſam gewurzelt iſt, wodurch es auch ſei. Folglich werden wir dieſen Hang einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſt verſchuldet iſt, ihn ſelbſt ein radicales, angebornes (nichts deſtoweniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können (R. 27.).

8. Daſs aber ein ſolcher verderbter Hang in dem Menſchen gewurzelt ſeyn müſſe, darüber können wir uns den förmlichen Beweis erſparen. Denn es giebt ja eine Menge ſchreiender Beiſpiele davon, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt.

a. Beiſpiele von Laſtern der Rohigkeit, oder Laſtern aus dem bloſsen Naturſtande, geben uns die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Tofoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und der von Capit. Hearne angeführte immerwährende Krieg zwiſchen den Athapusko-Indianern *) und den Hundsribben-Indianern, der keine andere Abſicht als bloſs das Todtſchlagen hat.

b. Beiſpiele von Laſtern der Cultur und Civiliſirung, oder Laſtern aus dem geſitteten Zuſtande, geben uns die Anklagen der Menſchheit: von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft; von einem Hange, denjenigen

*) Kant nennt ſie Arathapeſcau-Indianer. So hatte ſie Hearne in ſeinem frühern Tagebuche und ſeiner Zeichnung genannt. Allein ſie heiſsen, wie er nachher fand, Athapusko-Indianer, und wohnen im nördlichſten Theile von Nord-America. S. Sam. Hearne's Reiſe von 1769 — 71. Berlin, 1797. 8. S. 14. **).

zu hassen, dem man verbindlich ist; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläſst, es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz miſsfällt; und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige den Lastern derer, die derselben gar kein Hehl haben, weil uns der schon gut heiſst, der ein böser Mensch von der allgemeinen Classe ist. Noch auffallendere Beispiele hiervon sind der äuſsere Völkerzustand, da civilisirte Völkerschaften gegen einander in Verhältnissen des rohen Naturzustandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie heraus zu gehen; und die dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechenden und doch nie abzulegenden Grundsätze der groſsen Gesellschaften, Staaten genannt, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine bessern vorschlagen können, so daſs der philosophische Chiliasmus (die Hoffnung des ewigen Friedens) eben so wie der theologische (die Hoffnung der vollendeten moralischen Besserung) verlacht wird (R. 27. ff.).

9. Der Grund dieses Bösen kann nun

a. nicht in der Sinnlichkeit des Menschen gesetzt werden. Denn diese hat keine gerade (directe) Beziehung aufs Böse; wir dürfen und können auch ihr Daseyn (weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben kann) nicht verantworten, wohl aber den Hang zum Bösen. Denn der Hang zum Bösen muſs als selbst verschuldet dem Menschen zugerechnet werden können, weil er, indem er die Moralität des Subjects betrifft, in ihm, als einem frei handelnden Wesen, angetroffen wird. Demungeachtet ist er so tief in die Willkühr eingewurzelt, daſs man sagen muſs, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. Der Grund dieses Bösen kann auch

b. nicht in einer Verderbnifs der moralifch gefetzgebenden Vernunft gefetzt werden. Denn fich als ein frei handelndes Wefen, und doch von dem, einem frei handelnden Wefen angemeffenen Gefetze (dem moralifchen) entbunden denken, wäre fo viel, als eine ohne alle Gefetze wirkende Urfache denken, welches fich widerfpricht. Die Sinnlichkeit enthält alfo zu wenig, um einen Grund des Moralifch-Böfen im Menfchen anzugeben, denn fie macht den Menfchen zu einem blofs thierifchen Wefen; eine gleichfam boshafte Vernunft (ein fchlechthin böfer Wille) enthält dagegen zu viel dazu, weil dadurch der Widerftreit gegen das Gefetz felbft zur Triebfeder erhoben, und fo das Subject zu einem teuflifchen Wefen gemacht werden würde (R. 31. f.).

10. Wenn nun aber gleich das Dafeyn diefes Hanges zum Böfen in der menfchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweife des in der Zeit wirklichen Widerftreits der menfchlichen Willkühr gegen das Gefetz, dargethan werden kann, fo lehren uns diefe doch nicht die eigentliche Befchaffenheit deffelben und den Grund diefes Widerftreits. Diefe Befchaffenheit des Hanges zum Böfen, weil fie eine Beziehung der freien Willkühr (alfo einer folchen, deren Begriff nicht empirifch ift) auf das moralifche Gefetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellectuell ift) betrifft, mufs aus dem Begriff des Böfen *a priori* erkannt werden (R. 32. f.).

11. Entwicklung der Befchaffenheit des Hanges zum Böfen. Der Menfch (felbft der ärgfte) thut auf das moralifche Gefetz nicht gleichfam rebellifcherweife (mit Aufkündigung des Gehorfams) Verzicht. Er würde auch moralifch gut feyn, wenn keine andere Triebfeder gegen das moralifche Gefetz wirkte. Er nimmt aber auch die Triebfeder der Sinnlichkeit (nach dem fubjectiven Princip der Selbftliebe) in feine Maxime auf. Wenn

er nun diese als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkühr in seine Maxime aufnähme, so würde er moralisch böse seyn. Da er nun aber natürlicherweise beide in seine Maxime aufnimmt, so würde er moralisch gut und böse zugleich seyn, welches sich widerspricht. Denn ist er in einem Stücke gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse seyn, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht nur ein einziges und in der Gesetzmäſsigkeit, d. i. Allgemeinheit der Maxime besteht, die auf das Gesetz bezogene Maxime (als moralisch) allgemein, zugleich aber (als auf den Willen des Handelnden, ob er jetzt gut oder böse handeln will) eine besondere (im handelnden Subject gegründete) Maxime seyn, welches sich widerspricht (R. 13.). Also muſs der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, in der Unterordnung (der Form) der Triebfedern liegen, welche von beiden (die gute oder böse) er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daſs er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der erstern in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte (R. 33. f.).

12. Wenn nun ein solcher Hang in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selbst ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen. Denn dieses könnte nur durch gute Maximen geschehen, welches unmöglich ist, weil der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird; gleichwohl aber

mufs er zu überwiegen möglich feyn, weil er in dem Menfchen als frei handelndem Wefen angetroffen wird (R. 35.).

13. Die Bösartigkeit der menfchlichen Natur ift alfo nicht fowohl Bosheit, wenn man diefes Wort als fubjectives Princip der Maximen nimmt, das Böfe als Böfes zur Triebfeder in feine Maxime aufzunehmen (denn die ift teuflifch); fondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches auch ein böfes Herz heifst. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gefetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Lafter, entfpringt; fo ift die Denkungsart, fich die Abwefenheit deffelben fchon für Angemeffenheit der Gefinnung zum Gefetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, felbft fchon eine Verkehrtheit im menfchlichen Herzen zu nennen (R. 35.).

14. Es ift nun die Frage: wie ift diefer Hang zum Böfen, d. i. der fubjective Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unfere Maxime, entftanden? Da er nicht eine Übertretung des Gefetzes in der Zeit, fondern der Vernunftgrund aller Übertretung in der Zeit ift, der aber doch, gleich als eine That (*peccatum in potentia*), mufs zugerechnet werden können, weil fonft die daraus herfliefsenden Thaten in der Zeit nicht zugerechnet werden könnten, fo kann auch hier nur von einem Vernunfturfprunge diefes Hanges die Rede feyn (R. 43.).

15. Die Schrift giebt hiervon einen fehr richtigen Begriff. Nach ihr fängt das Böfe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zum Böfen an, weil fonft der Anfang deffelben nicht aus der Freiheit entfpringen würde, wir dürfen alfo, wenn wir den Urfprung des Böfen erklären wollen, nicht dabei fchon den Hang als vorhanden vorausfetzen (R. 42.). Die Schrift fängt vielmehr

von der Sünde, worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird, an. Der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heisst nach ihr der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es bei dem von Neigungen versuchten Menschen seyn muss, als Verbot voraus (1. Mos. 2, 16. 17.). Der Mensch hätte nun diesem Gesetze gerade zu folgen sollen, als einer hinreichenden Triebfeder, den Willen zu bestimmen (die allein unbedingt gut ist, und wobei auch weiter kein Bedenken statt findet). Allein der Mensch sah sich noch nach andern Triebfedern um (nach dem Angenehmen und Nützlichen 1. Mos. 3, 6), die nur bedingterweise (nehmlich, so fern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut seyn können, und machte es sich zur Maxime, dem Gesetze aus Rücksicht auf andere Absichten (nehmlich das Vergnügen und den Nuzzen) zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Verbots, welches den Einfluss jeder andern Triebfeder ausschliesst, zu bezweifeln, (1. Mos. 3, 1.). Hernach vernünftelte er den Gehorsam gegen das Gesetz zu einer bloss (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten Anwendung eines Mittels herab, woraus denn endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetze in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward (1. Mos. 3, 6.). Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch in seiner Maxime das Übergewicht über alle Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt. Der Hang zu dieser Heuchelei ist innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen, (1. Mos. 3, 5.). Dass wir es nun täglich eben so machen, mithin in Adam alle gesündigt haben (Röm, 5, 12.), und noch sündigen, ist aus dem Vorhergehenden klar. Allein bei uns wird schon

ein angebohrner Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, der Zeit nach, vorausgesetzt. Mithin heisst bei dem ersten Menschen diese ursprüngliche Übertretung ein Sündenfall; bei uns aber heisst die Übertretung des göttlichen Gebots bloss eine Sünde, weil sie als aus der schon angebohrnen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend vorgestellet wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir den Zeitanfang des Bösen in uns erklären wollen, wir die Quelle desselben bis dahin verfolgen müssen, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war. Mithin müssen wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen derselben in einer vorigen Zeit unsers Lebens aufsuchen, und so fort bis zu einem Hange (als natürlicher Grundlage) zum Bösen, welcher darum angebohren heisst. Bei dem ersten Menschen aber, der schon mit völligem Gebrauch seines Vernunftvermögens vorgestellet wird, ist das nicht thunlich. Denn sonst müsste diese Grundlage, der böse Hang, gar anerschaffen gewesen, und folglich das Böse nicht aus der Freiheit entstanden seyn. Daher wird die Sünde des ersten Menschen so vorgestellt, als sei sie unmittelbar aus der Unschuld erzeugt worden. Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen. Wollen wir aber das zufällige Daseyn des Bösen erklären, so ist die Nachfrage nach dem Zeitursprung unvermeidlich. Daher mag auch die Schrift diesen Ursprung des Bösen, unsrer Schwäche gemäss, so vorgestellt haben (R. 43. ff.).

16. Der Vernunfturspruug aber dieses Hanges zum Bösen, oder dieser Verstimmung unsrer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern (der Annehmlichkeit oder der Nützlichkeit) zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen (R. 46.), bleibt uns un-

erforſchlich. Denn wollten wir wieder von dieſem Grunde alles Böſen einen Grund angeben, ſo würde dieſer oberſte Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer böſen Maxime, aus welcher er abgeleitet werden könnte, erfordern, und alſo ſelbſt nicht der oberſte ſeyn. Der Grund der Unerforſchlichkeit liegt darin, daſs die oberſte Maxime, weil ſie zugerechnet werden ſoll, aus Freiheit entſprungen ſeyn muſs, die Freiheit aber, als eine intelligibele Urſache, ihre Wirkung nicht begreiflich macht, weil ſie ſelbſt unbegreiflich iſt. Das Böſe hat nur aus dem Moraliſch-Böſen, nicht aus den bloſsen Schranken unſerer Natur, entſpringen können. Und doch iſt die urſprüngliche Anlage, die auch kein Anderer als der Menſch ſelbſt verderben konnte, eine Anlage zum Guten. Für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das Moraliſch-Böſe zuerſt in uns gekommen ſeyn könne (R. 46. f.), ſ. Auslegung, 11, a.

Kant Religion. I. St. II. S. 20. ff. III. S. 27. ff. IV. S. 42. ff.

Deſſ. Anthropol. §. 70. S. 226.

Harmonie,

harmonia, harmonie. Dieſen Namen führt die nothwendige Verbindung der Subſtanzen, vermöge welcher alles in der Welt mit einander ſo verknüpft iſt, daſs es zu einem Zweck zuſammen ſtimmt. Wir müſſen, zufolge unſrer Vernunft, dem Weltganzen ein Weſen zum Grunde legen, welches durch Ideen der gröſsten Harmonie Urſache deſſelben iſt (C. 706.).

2. Wenn dieſe Harmonie nicht zufällig iſt, ſondern von der Subſiſtenz der

Subſtanzen, die auf einem gemeinſchaftlichen Grunde beruhet, nach gemeinſchaftlichen Regeln herkömmt, ſo nennt ſie Kant die im Allgemeinen beſtimmte Harmonie, (*harmoniam generaliter ſtabilitam*). Diejenige Harmonie hingegen, welche darauf beruht, daſs alle individuelle Zuſtände einer Subſtanz ſich nach dem Zuſtande einer andern richten, muſs eine im Einzelnen beſtimmte Harmonie ſeyn, (*harmonia ſingulariter ſtabilita*), und eine Gemeinſchaft der erſtern Art iſt real und phyſiſch, der zweiten Art aber ideal und ſympathetiſch. Alle Gemeinſchaft alſo zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums iſt äuſserlich beſtimmt (durch einen gemeinſchaftlichen Grund von allen) und entweder im Allgemeinen durch einen phyſiſchen Einfluſs oder im Einzelnen den Zuſtänden derſelben angepaſst; das letztere aber gründet ſich entweder urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz, oder auf den Eindruck bei Gelegenheit einer jeden Veränderung (S. III, §. 22.).

3. Diejenige im Einzelnen beſtimmte Harmonie, bei welcher die Gemeinſchaft zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums ſich urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz gründet, heiſst die vorherbeſtimmte Harmonie (*harmonia praeſtabilita*). Wenn daher das Beſtehen aller Subſtanz von Einem keine nothwendige Verbindung aller wäre, ſo wäre die wechſelſeitige Correſpondenz ſympathetiſch, d. h. eine Harmonie ohne eine wahrhafte Gemeinſchaft, und die Welt nichts als ein ideales Ganze. Kant verwirft dieſe Harmonie (S. III, §. 22.). Den erſten Gedanken von einer ſolchen Harmonie hatte Arnold Geulincs, ein Profeſſor zu Leiden. Er ſtarb daſelbſt 1664, und war auch für den Spinozismus. Die durch Descartes rege gemachten Unterſuchungen über die Verbindung zwiſchen

Leib und Seele leiteten Geulincs auf einen ihm eigenen Gedanken, der von der nachherigen vorherbeſtimmten Harmonie ſich nicht ſehr entfernt. Er ſagt: die Bewegung der Gliedmaſsen folgt meinem Willen nicht, ſie begleitet ihn nur, ſo wie etwa die Wiege ſich oft bewegt, wenn ein darin liegendes Kind ſie bewegt haben will, indem dann gerade die dabei ſitzende Amme oder Mutter ſie anſtöſst, und auf des Kindes Willen die Bewegung hervorzubringen ſich entſchlieſst. Es ſetzt auch mein Wille nicht den Beweger in Bewegung, meine Glieder zu bewegen; ſondern der, welcher der Materie die Bewegung gegeben, und ihr die Geſetze dazu vorgeſchrieben hat, derſelbe hat auch meinen Willen gebildet, und dieſe ſo ſehr verſchiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und meine Willkühr, mit einander verknüpft. Wenn nun mein Wille will, ſo iſt eine ſolche Bewegung da, als er will; und umgekehrt, wenn die Bewegung da iſt, ſo will der Wille, ohne die geringſte Cauſalität oder Einfluſs des einen in den andern. Gerade wie wenn zwei Uhren unter einander und mit dem täglichen Lauf der Sonne genau übereinſtimmen, und die eine ſchlägt, und uns die Stunden angiebt, wenn auch die andere ſchlägt, und eben ſo viel Stunden hören läſst. Das geſchieht ohne alle Cauſalität, durch welche etwa die eine dieſes in der andern bewirkte, ſondern durch die bloſse Dependenz, nach welcher beide durch dieſelbe Kunſt mit Fleiſs ſo eingerichtet ſind. So begleitet z. B. die Bewegung der Zunge unſern Willen zu ſprechen, und dieſer Wille jene Bewegung; dieſe hängt nicht von jenem, und jener nicht von dieſer ab, ſondern beide von demſelben höchſten Künſtler, der ſie beide ſo unbegreiflich mit einander verbunden und verknüpft hat. Es wird aber nichts nach meiner Willkühr bewegt, als wenn es auf gewiſſe Weiſe mit meinem Cörper verbunden iſt; denn weder ein Stein, noch ein Ball u. ſ. w., der von meinem Cörper getrennt iſt, wird hierhin

oder dorthin bewegt werden, wenn ich will (Γνῶθι σεαυτον, *five Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philof. Doct. Lovanii primum, poft Lugd. Bat. Profeff. eximii Ethica poft triftia authoris fata omnibus fuis partibus in lucem edita, et tam feculi hujus, quam Atheorum quorumdam Philofophorum impietati, fcelestisque moribus, quanquam Speciofo ut plurimum Virtutis praetextu larvatis, oppofita per Philarethum. Editio prioribus auctior et emendatior. Amfterdami* 1691. 12. *I. Sect.* 2. §. 7. *Not.* 19. 20. Tiedemann Geift der fpeculativen Philofophie 6. B. S. 151.).

4. Nach Leibnitz entfpringen alle Veränderungen der Subftanzen aus ihrem Innern, denn das Wefen derfelben ift, dafs fie vorftellende Kräfte (Monaden) find, die fich folglich blofs mit ihren Vorftellungen befchäftigen; fie enthalten daher den Grund aller ihrer Veränderungen in fich. Denn er behauptet, dafs keine gefchaffene Subftanz auf eine andere einen realen (phyfifchen) Einflufs habe (*Leibnitz Oeuvres philofophiques par Rafpe p.* 170.), weil nehmlich der Zuftand der Vorftellungen der einen Subftanz mit dem der andern in ganz und gar keiner wirkfamen Verbindung ftehen könne, mithin nichts übrig bleibe, als die Entftehung aller Veränderung aus dem Innern jeder Subftanz. Damit aber die äufsere Erfahrung diefer Behauptung nicht entgegen ftände, erfand Leibnitz feine Theorie von der allgemeinen vorherbeftimmten *) Harmonie, durch welche er die

*) Sie mufs wohl unterfchieden werden von der in 2. genannten im Allgemeinen beftimmten Harmonie. Denn bei diefer ift der Einflufs phyfifch, welchen Leibnitz leugnete. Seine vorherbeftimmte Harmonie heifst nur allgemein, in fo fern fie die Gemeinfchaft aller Subftanzen, nicht blofs der zwifchen Seele und Leib betrifft.

Möglichkeit der Gemeinſchaft der Subſtanzen ohne phyſiſchen Einfluſs erklären wollte (ſ. Einfluſs). Es blieb ihm nehmlich nichts übrig, als anzunehmen, eine dritte und in alle Subſtanzen insgeſammt einflieſsende Urſache habe ihre Zuſtände correſpondirend gemacht, d. i. ihre Coexiſtenz ſo angeordnet, daſs gerade zu der Zeit, wenn in der einen aus innern Gründen eine Veränderung erfolgt, auch die andere aus innern Gründen eine erfährt; ſo daſs ſie in einander zu wirken und ihre Modificationen zu beſtimmen ſcheinen, ohne es wirklich zu thun. Dies geſchieht aber nicht ſo, daſs Gott etwa bei Gelegenheit einer jeden Veränderung dieſe Harmonie hervorbrächte, und alſo in einem jeden einzelnen Falle einen beſondern Einfluſs leiſtete, und dadurch die Wirkung hervorbrächte, welche letztere Behauptung einiger Carteſianer man den Occaſionalismus (*ſyſtema aſſiſtentiae*) nennt. Sondern alles in der Welt iſt einmal von Gott, der alle inneren Veränderungen der Subſtanzen vorherſah, ſo angeordnet (alſo vorherbeſtimmt), daſs zu der Zeit, wo ich meine Hand dem Feuer nahe bringe, um ſie zu wärmen, aus innern Urſachen eine Empfindung der Wärme in mir entſteht, ohne daſs ſie vom Feuer der Hand mitgetheilt wird. Geulincs hat, allem Anſehen nach, mit ſeiner Erklärung der Harmonie zwiſchen Leib und Seele daſſelbe behauptet; ob aber Leibnitz die Ethik jenes Philoſophen geleſen habe, iſt ungewiſs. Übrigens ſieht man, daſs dieſe vorherbeſtimmte Harmonie bei der Leibnitziſchen Vorſtellung von den Subſtanzen unentbehrlich war, und ganz natürlich aus allen ſeinen Grundſätzen und Begriffen folgt (Tiedemann a. a. O. S. 390.). Gott, als er den Weltplan entwarf, legte in jede Monade den Grund zu einer ſolchen Reihe von Veränderungen, das iſt, von Perceptionen und Begierden, als der Zuſtand und die Lage der nächſt umgebenden Monaden nicht nur, ſondern auch das Syſtem der ganzen Welt erfordert. Jeder Monade gab er eine

Vorſtellung der ganzen Welt, aber jeder eine eigene, nach ihrer beſondern Lage und ihrem beſondern Geſichtspuncte. Dieſe Perceptionen entwickeln ſich auseinander nach den Geſetzen der Begierden, ſo daſs eine vollkommene Harmonie zwiſchen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der ſie umgebenden Cörper ſtatt hat. Die Seelen, alſo auch die Cörper, weil ſie aus Monaden beſtehen, ſind Spiegel der ganzen Welt. Dazu kömmt noch, daſs, da die Natur jeder Monade im Vorſtellen beſteht, ſie durch nichts eingeſchränkt werden kann, mehr dies als jenes ſich vorzuſtellen, mithin alle Monaden auf das Unendliche gehen, und die ganze Welt ſich vorſtellen, wiewohl nur verwirrt und dunkel, denn in Anſehung der deutlichen Vorſtellungen ſind ſie allerdings eingeſchränkt. Alle Subſtanzen haben alſo weſentlich nur Eine Kraft; nehmlich die Vorſtellungskraft, in Begleitung der begehrenden, als ihrer Folge, iſt die Grundkraft aller Subſtanzen. Dieſes Syſtem empfiehlt ſich alſo durch die Einheit der Idee einer für alle Wirkungen gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſammt Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen. Alle Kräfte in der Welt werden nehmlich nach dieſem Syſtem auf eine einzige (die Vorſtellungskraft) zurückgebracht, woran vor Leibnitz noch keiner gedacht hatte, wozu er aber durch Vorſtellungen der Carteſianer veranlaſst wurde (C. 331. Tiedemann a. a. O. S. 438. f.).

5. Auf eben die Stützen, worauf die allgemeine, aber im Einzelnen vorherbeſtimmte Harmonie ruhet, ſtützt ſich, nach Leibnitz, auch die Gemeinſchaft zwiſchen Cörper oder Leib und Seele. Beide wirken nicht auf einander, jedes folgt ſeinen eigenen Geſetzen, der Cörper, als ob keine Seele, die Seele, als ob kein Cörper in der Welt wäre, und dennoch handeln ſie gerade, als ob ſie auf einander wirkten,

Jede Seele hat ihre eigenen Reihen und Folgen von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem Innern entwickeln, und dieſe ſind von Anfang an bei der Schöpfung in ſie gelegt. Dieſe Reihen in jeder Seele ſtimmen mit den Bewegungen des Cörpers, und dem, was auſser der Seele geſchieht, überein; denn jede Seele hat ihren eigenen Geſichtspunct, aus welchem ihre Vorſtellungskraft die Welt ſich vorſtellt, und dieſer kommt mit dem überein, was in der Welt jedesmal vorgeht. In dem Augenblick, da auſser der Seele, und in ihrem Cörper, d. h. in derjenigen Anzahl Monaden, welche ſie beherrſcht, und welche, Kraft der Harmonie, ſich nach ihr richtet, eine Veränderung vorgeht, entwickelt ſich in der Seele eine Vorſtellung, ſie glaubt alſo etwas neues von auſsen her zu empfinden. In dem nehmlichen Augenblick, da die Seele etwas durch den Cörper erlangen will, bewegt ſich dieſer vermöge ſeines eigenen Mechanismus, da er ſo unbeſchreiblich künſtlich gebauet iſt, daſs er alle Bewegungen des ganzen Menſchenlebens aus innerm Mechanismus allein verrichtet. Die Sache verhält ſich gerade wie mit gleich geſtellten und gleichförmig gehenden Uhren, die wegen dieſer Übereinſtimmung in einander zu wirken ſcheinen, ohne wahren Einfluſs auf einander zu haben. (Es iſt merkwürdig, daſs Geulincs daſſelbe Beiſpiel von derſelben Sache braucht (ſ. 3.), (Tiedemann' a. a. O. S. 486. f.).

6. Kant behauptet nun, man könne unmöglich glauben, daſs Leibnitz durch dieſes Syſtem ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen Seele und Cörper ein wirkliches Zuſammenpaſſen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinſchaft zu bringender Weſen verſtanden habe. Denn das wäre ſonſt offenbar Idealismus. Warum wollte man nehmlich überhaupt Cörper annehmen, wenn es möglich iſt, alles, was in der Seele vor-

geht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und die Erscheinungen, welche wir Cörper nennen, und deren Substrat, oder was der ausser uns liegende Grund derselben seyn mag, uns gänzlich unbekannt ist, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, die als Cörper bloss besondre Formen der Anschauungen sind, die auf des Subjects (der Seele) eigenthümlicher Beschaffenheit, nehmlich im Raum anzuschauen, beruhen, sind blosse Vorstellungen. Und so läst sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subject, nach gewissen Gesetzen *a priori* (den Grundsätzen des reinen Verstandes, s. z. B. Analogie der Erfahrung und Erfahrungsurtheil), wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der Sinnlichkeit von äussern Dingen, ohne die Cörper dem Idealismus preiszugeben (s. Bewegungsvermögen). Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so fern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Critik zum Grunde angegeben, dass ohne sie keine Erfahrung möglich ist (s. Erfahrung und Erfahrungsurtheil). Die Gegenstände, die wir Cörper nennen, würden, ohne diese Harmonie des Verstandes mit der Sinnlichkeit, von uns gar nicht in die Einheit des Bewusstseyns aufgenommen werden, und in die Erfahrung hinein kommen können, mithin für uns nichts seyn. Sie würden sonst nicht, theils ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen unsrer Sinnlichkeit (Zeit und Raum), theils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in Ein Bewusstseyn (den Grundsätzen, nach welchen der Verstand die sinnlichen Eindrücke aufnimmt und verknüpft), als Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss seyn. Wir können aber keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der

Sinnlichkeit und eine ſolche Natur des Verſtandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird. Noch mehr, wir können nicht erklären, warum unſere Sinnlichkeit und unſer Verſtand, als ſonſt völlig heterogene (ungleichartige) Erkenntnifsquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, hauptſächlich aber zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur (ſ. Endurſach und Endzweck), unter ihren mannigfaltigen und beſonderen und bloſs empiriſchen Geſetzen, von denen uns der Verſtand *a priori* nichts lehrt, doch immer ſo gut zuſammenſtimmen, als wenn die Natur für unſere Faſſungskraft abſichtlich eingerichtet wäre. Dies kann Kant nicht, und dies kann auch Niemand, weiter erklären. Auch Leibnitz hatte dadurch, daſs er den Grund hiervon, vornehmlich in Anſehung des Erkenntniſſes der Cörper, und unter dieſen zuerſt unſeres eigenen, als Mittelgrundes dieſer Beziehung, eine vorherbeſtimmte Harmonie nannte, dieſe Übereinſtimmung augenſcheinlich nicht erklärt. Denn, wo bloſs Gott einer Wirkung als ihre Urſache zum Grunde gelegt wird, da wird nichts erklärt, weil alle Erklärung einer Wirkung in der Ableitung derſelben von ihrer Natururſache beſtehet, wie aber Gott wirkt, uns völlig unverſtändlich und unbegreiflich iſt. Leibnitz wollte aber auch wohl durch dieſes Syſtem nichts eigentlich erklären, ſondern nur anzeigen, daſs wir uns durch daſſelbe eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in der Anordnung der oberſten Urſache (Gottes) unſerer ſelbſt ſowohl als aller Dinge auſser uns zu denken hätten; und daſs wir dieſe zwar als ſchon in die Schöpfung gelegt (vorher beſtimmt), aber nicht als Vorherbeſtimmung auſser einander befindlicher Dinge (Cörper), ſondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit für einander, denken müſſen, ſo wie die Critik der

reinen Vernunft lehrt, daſs beide Gemüthskräfte zum Erkenntniſſe der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander im Verhältniſſe ſtehen müſſen. Daſs dieſes ſeine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung geweſen ſey, läſst ſich auch aus Folgendem abnehmen. Er dehnte die vorherbeſtimmte Harmonie, wie wir (in 4.) geſehen haben, noch viel weiter als auf die Übereinſtimmung zwiſchen Seele und Cörper, ja, was hier die Hauptſache iſt, auf die Übereinſtimmung zwiſchen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnaden (dem Reich der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menſchen unter moraliſchen Geſetzen) aus. Hier ſoll aber eine Harmonie zwiſchen den Folgen aus unſern Naturbegriffen (von dem, was geſchieht, weil es ſeiner Urſache wegen geſchehen muſs), und denen aus dem Freiheitsbegriffe (von dem, was geſchieht, weil es, des Moralgeſetzes wegen, geſchehen ſoll), mithin zweier ganz verſchiedenen Vermögen (Natur und freien Willen), unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verſchiedenen auſſer einander befindlichen Dinge gedacht werden. So erfordert es auch wirklich die Moral (ſ. Glaubensſache). Dieſe Harmonie kann aber, wie die Critik der reinen Vernunft lehrt, ſchlechterdings nicht aus der Beſchaffenheit der Weltweſen, ſondern als eine, für uns wenigſtens zufällige, Übereinſtimmung, nur durch eine intelligente (vernünftige) Welturſache begriffen werden (E. 122. ff.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch Anh. S. 531. — II. Abth. II. Buch III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 706.

Ej. de mundi ſenſib. atq. intell. forma et princip. §. 22.

Deſſ. Ueb. eine Entdeck. II. Abſch. *** III. S. 122. ff.

Hart,

durum, dur. Hart heiſst ein Cörper, deſſen Theile einander ſo ſtark anziehen, daſs ein groſses Gewicht dazu gehört, ſie von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern. Im Gegentheil heiſst der Cörper weich, wenn nur ein kleines Gewicht dazu gehört, ſeine Theile von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern; elaſtiſch, ſ. Elaſtiſch. Nun zeigt die Erfahrung, daſs die Theile aller Cörper von einander getrennt werden können, daher giebt es unter ihnen keinen ſchlechthin oder abſolut harten Cörper. Aber man kann es auch *a priori* beweiſen, daſs es keinen abſolut harten Cörper geben kann. Ein ſolcher Cörper würde nehmlich derjenige ſeyn, deſſen Theile einander ſo ſtark zögen, daſs ſie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten (N. 136.).

Ein ſolcher vollkommen oder abſolut harter Cörper iſt nun nicht möglich, aus folgenden Gründen:

a. Die Theile der Materie eines ſolchen Cörpers müſsten ſich mit einem Moment der Acceleration ziehen, welches gegen das Moment der Acceleration der Schwere unendlich wäre. Da nehmlich kein Gewicht die Theile des Cörpers ſoll trennen können, ſo muſs die bewegende Kraft, mit welcher die Theile ziehen, den gezogenen Theilen jeden Augenblick eine Geſchwindigkeit eindrücken (ein Moment der Acceleration), die gegen diejenige Geſchwindigkeit, welche die Theile des Gewichts den von der anziehenden Kraft der Materie angezogenen Thei-

len derselben in entgegengesetzter Richtung eindrücken, unendlich ist.

b. Diese Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander anziehen, einander eindrücken (das Moment der Acceleration) muss aber gegen die Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie einander zurückstossen, den zurückgestossenen Theilen eindrücken, endlich seyn; denn wäre sie gegen diese unendlich, so würde sich die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft durchdringen, wäre sie aber unendlich klein gegen sie, so würde sich die Materie mit unendlicher Geschwindigkeit ausdehnen, und keine solche Materie möglich seyn.

c. Nun wirkt aber der Widerstand durch Undurchdringlichkeit, oder durch die ausdehnende (expansive) Kraft der Materie, nur als Flächenkraft. Denn materielle Theile können sich nur durch Berührung, also nur durch Flächenkraft (eine bewegende Kraft, durch die Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können,) einander zurückstossen.

d. Nun geschieht aber der Widerstand durch Flächenkraft mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie, gegen jede noch so geringe Quantität der Materie, welche mit durchdringender Kraft (einer bewegenden Kraft, wodurch eine Materie nicht bloss mit ihrer Fläche, sondern mit allen ihren Theilen die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinauszieht,) wirkt. Denn aus noch so viel Flächen kann nie ein Cörper zusammengesetzt werden.

e. Folglich müsste die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander in einem Augenblick zurückstossen würden, eine

unendliche Geſchwindigkeit haben, denn jede bewegende Kraft verhält ſich zu andern bewegenden Kräften wie das Product, welches entſtehet, wenn man die Maſſe (oder die Menge der zugleich wirkenden Theile der Materie) mit ihrer Geſchwindigkeit multiplicirt, zu demſelben Product bei den letztern Kräften. Da nun die Quantität der Materie, welche widerſtehet, unendlich klein iſt, ſo muſs die in ſie zu multiplicirende Geſchwindigkeit ihrer bewegenden Kraft mehr als endlich ſeyn; denn wäre ſie endlich, ſo wäre das Product ein unendlich Kleines etlichemal genommen, d. i. ſelbſt unendlich klein, und das Moment der Acceleration durch Anziehungskraft der materiellen Theile könnte dann gegen das Moment der Acceleration, welche die Sollicitation der Maſſe (die Wirkung der bewegenden Maſſe auf die materiellen Theile in einem Augenblick) in entgegengeſetzter Richtung eindrückte, nicht endlich ſeyn.

f. Wirkte aber die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie durch Undurchdringlichkeit widerſtehen, mit einer unendlichen Geſchwindigkeit in einem Augenblick, ſo würde ſie jeder andern Materie, die auf ſie eindränge, mit unendlicher Geſchwindigkeit in einem Augenblick (mit der unendlichen Geſchwindigkeit der Sollicitation) widerſtehen. Da nun die auf ſie eindringende Materie nur mit einer unendlich kleinen Geſchwindigkeit in einem Augenblick (Sollicitation) auf ſie eindränge, ſo würde ſie die Bewegung jeder auf ſie eindringenden Materie überwinden, und ſie ins Unendliche zurückſtoſsen, und ſich mit unendlicher Geſchwindigkeit ausdehnen. Oder auch die Bewegung durch Undurchdringlichkeit in einem Augenblick (die Sollicitation) des abſolut harten Cörpers würde eine endliche Gröſse, aber die Bewegung des eindringenden Cörpers, wäre ſie auch noch ſo groſs, aber nur endlich, würde in

jedem Augenblick doch nur unendlich klein ſeyn; folglich der abſolut harte Cörper ſich ins Unendliche ausdehnen in einem Augenblick. Dann würde aber ein ſolcher abſolut harter Cörper nicht vorhanden ſeyn; folglich iſt ein ſolcher Cörper unmöglich.

g. Ein abſolut harter Cörper alſo, d. i. ein ſolcher, der einem mit endlicher Geſchwindigkeit bewegten Cörper im Stoſse einen Widerſtand, der der ganzen Kraft deſſelben gleich wäre, in einem Augenblick (mit unendlicher Geſchwindigkeit der Sollicitation) entgegenſetzte, iſt unmöglich. Der Widerſtand des harten Cörpers würde ſtets die bewegende Kraft des bewegten Cörpers (die Sollicitation) unendlich übertreffen. Aber ein ſolcher harter Cörper würde ſich ins Unendliche ausdehnen, und kann folglich nirgends vorhanden ſeyn. (N. 136.).

Das Wort hart drückt daher einen bloſs relativen Begriff aus. Wir nennen diejenigen Cörper hart, welche zur Trennung ihrer Theile eine groſse Kraft, oder mehr Kraft als andere erfordern. So heiſst ein Stein hart, wenn er mit dem Stahl Feuer giebt, d. i. wenn zur Trennung ſeiner Theile eine Kraft erfordert wird, welche zugleich vermögend iſt, die Theile des Stahls zu trennen.

Daſs es keine abſolut harten Cörper geben könne, folgt auch ſchon daraus, daſs jede Vorſtellung des Abſoluten eine Idee iſt, d. i. ein Vernunftbegriff, zu dem der Gegenſtand in keiner Erfahrung vorkommen kann.

2. Wenn man ſich Atomen, oder erſte untheilbare Elemente der Materie gedenken will, ſo müſſen dieſelben unſtreitig vollkommen hart

angenommen werden. Denn da ſie keine weitern Theile haben ſollen, ſo läſst ſich der Begriff von Änderung der Lage der Theile auf ſie gar nicht anwenden; ſie können daher weder weich, noch elaſtiſch gedacht werden. Allein auch die Atomen ſind nur Vernunftideen, in der Erfahrung kann es keine Atomen geben, auch ſind ſie nicht einmal zur Erklärung der Materie nöthig, ſ. Atom und Atomiſtik.

3. Johann Bernoulli hat (*Diſcours ſur le mouvement in Opp. To. III. no.* 135. *ch. I.*) ſchon aus Urſachen, welche ſich auf die Geſetze des Stoſses und der Stetigkeit gründen, den erſten Theilen der Materie die abſolute Härte abgeſprochen, ſ. Stetigkeit. Aus dem, was über die Nichtigkeit der abſoluten Härte der Cörper geſagt worden iſt, folgt, daſs die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder ihren Zuſammenhang gegen die Kraft eines Cörpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblick (durch Sollicitation) nur unendlich kleinen Widerſtand leiſte. Da nun auch Atomen nicht anzunehmen ſind, ſo folgt das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit, daſs alle Veränderung der Bewegung durch Widerſtand nicht in einem Augenblick geſchehe, hieraus, und Bernoulli hatte ganz recht. Alſo gründet ſich das Geſetz der Stetigkeit nicht bloſs auf Induction aus den Phänomenen, wie Gehler meint, und kann keine Ausnahmen leiden, wenn man auf die erſten, aber doch immer als innerhalb der Gränzen der Erfahrung befindlichen, nicht idealiſchen, ſondern phyſiſchen Urſachen der Dinge zurückgeht.

4. Was die Härte der zuſammengeſetzten Cörper betrifft, ſo iſt dieſelbe zugleich mit eine Folge des Zuſammenhangs ihrer Theile, welcher zum Theil auf einer anziehenden Kraft der Flächen in der Berührung beruhet, die von der

Grundkraft der Anziehung der Materie, als einer durchdringenden Kraft, mufs unterfchieden werden (N. 87. f.) f. Zufammenhang.

Kant Met. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anm. zur Dyn. 2. S. 87. f. — Allgem. Anm. zur Mech. S. 136. f.

Hafs,

Menfchenhafs, *odium*, *haine*. Eine gänzliche Abkehrung von Menfchen, mit oder ohne thätige Anfeindung. Im letztern Fall kann fie feparatiftifche Mifanthropie heifsen. Der Menfchenhafs ift jederzeit häfslich, aber das Wohlwollen gegen den Menfchenhaffer bleibt immer Pflicht, den man freilich nicht pathologifch (aus Neigung), aber doch praktifch lieben (Gutes erzeigen) kann (T. 40.).

Hausgenoffenfchaft.

Die freien Perfonen, mit welchen der Hausherr eine häusliche Gefellfchaft geftiftet hat (K. 116.). Zu diefen Perfonen gehören aber nicht die unmündigen Kinder und die Ehefrau, denn mit den Kindern hat nicht der Hausherr die häusliche Gefellfchaft geftiftet, fondern fie haben ein urfprünglich - angebohrnes Recht auf ihre Verforgung durch die Eltern, und die Erwerbung des Ehegatten gefchieht nicht durch blofsen Vertrag, fondern ift eine rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, nicht anders in eine Gefchlechtsverbindung zu treten, als vermittelft des wechfelfeitigen Befitzes der Perfonen *), wodurch folglich nicht

*) Man fiehet hieraus, dafs Ariftoteles (Politik 1. B. 1. C.) recht hat, wenn er fagt: diejenigen irren, welche die Verrichtungen eines

die Frau die Dienerinn des Mannes wird. Mit dem Eintritt der Kinder in die Volljährigkeit hört aber das Recht der Kinder auf die Verſorgung durch die Eltern auf, ſie gehören dann nicht mehr von Natur zur häuslichen Geſellſchaft der Eltern, können aber doch dieſe Geſellſchaft mit den Eltern in einer andern beliebigen Verbindung fortſetzen. Dann treten aber die Kinder in das Verhältniſs der Hausgenoſſenſchaft zum Hausherrn (Regierenden), welches das Verhältniſs des Geſindes zu demſelben iſt, ſie gehören zu dem Theile dieſer ungleichen Geſellſchaft, welcher die Dienerſchaft oder den gehorchenden (regierten) Theil der häuslichen Geſellſchaft ausmacht (K. 116.).

2. Das Geſinde (die Diener und Dienerinnen des Hauſes) gahört zu dem Seinen des Hausherrn. Des Hausherrn Recht an ihnen iſt aber, was die Form des Beſitzes derſelben betrifft, ein Sachenrecht, oder er beſitzt ſie als Sachen. Er kann daher das entlaufene Geſinde durch einſeitige Willkühr (ohne daſs es dabei auf die Willkühr des Entlaufenen ankäme,) wieder in ſeine Gewalt bringen. Der Hausherr aber darf doch das Geſinde, was die Materie des Beſitzes (den Ge-

Staatsmannes in einer Republik, eines Königs, eines Hausvaters und eines Herrn über Leibeigene für einerlei halten, und dieſelben Eigenſchaften zu der einen wie zu der andern nöthig halten. Die Meinung dieſer Philoſophen iſt ungefähr folgende: „die bürgerliche, und jene häuslichen Geſellſchaften, ſagen ſie, ſind nicht der Art nach (ſpecifiſch) unterſchieden, ſondern nur durch die kleinere oder gröſſere Anzahl der Perſonen, aus welchen ſie beſtehen. Wer über wenige Sklaven herrſcht, heiſst Herr; wer eine ganze Familie regiert, heiſst Hausverwalter; wer über noch Mehrere zu gebieten hat, heiſst König oder Staatsverwalter. Ein groſses Hausweſen iſt von einer kleinen Stadt in nichts unterſchieden u. ſ. w." Das alles aber iſt nicht ganz richtig.

brauch des Geſindes) betrifft, nicht als Sachen, ſondern bloſs als Perſonen gebrauchen. Er kann ſich alſo nie als Eigenthümer des Geſindes (*dominus ſervi*) betragen, und es z. B. verkaufen.

Denn eine Perſon, die zu dem Geſinde gehört (ein Hausgenoſſe), iſt nur durch Vertrag unter die Gewalt des Hausherrn gekommen; ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des andern auf ſeine ganze Freiheit Verzicht thäte, würde ſelbſt die Möglichkeit, ihn zu halten, vernichten, und iſt alſo widerſprechend in ſich ſelbſt oder null und nichtig (N. 116. f.).

Kant Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt 3. Abſchn. §. 30. S. 116. f.

Hausherr,

herus, *père de famille.* Diejenige Perſon, welche mit andern freien Perſonen eine häusliche Geſellſchaft geſtiftet hat, in der dieſe Perſonen ſein Geſinde, Domeſtiken (*domeſtici*), d. i. ſeine Diener und Dienerinnen ſeyn ſollen. Man hat zweierlei Arten von Herrn, Eigenthümer (*domini*), und Hausherrn (*heri*), und eben ſo giebt es zweierlei Arten von Geſinde, Knechte oder Sklaven (*ſervi*), und Diener (*famuli*). Die erſtern könnte man wieder eintheilen in vollkommene Knechte oder eigentliche Sklaven, die ungemeſſene Arbeit thun müſſen, und unvollkommene oder eigentliche Knechte, welche nur eine gemeſſene Arbeit thun dürfen.

2. Allein die Begriffe des Eigenthümers von Perſonen und des Knechts ſind nach dem Naturrecht rechtswidrig, und folglich leere Begriffe, oder ſolche, die keinen (rechtlichen) Gegenſtand haben. Die Knechtſchaft ſagt Wolf (Grund-

ſätze des Natur- und Völkerrechts, §. 947.) iſt eine Unterwerfung, wodurch Jemand zu beſtändiger Arbeit für beſtändigen Unterhalt verbunden iſt. Ich habe aber im Artikel: Hausgenoſſenſchaft gezeigt, daſs eine ſolche Knechtſchaft einen Vertrag vorausſetzt, welcher ſich ſelbſt widerſpricht.

3. Der Vertrag der Hausherrſchaft mit dem Geſinde kann alſo nicht auf einen ungemeſſenen Gebrauch, welches ein Verbrauch ſeyn würde, gehen, und folglich auch nicht auf lebenslänglichen Gebrauch oder eigentliche Knechtſchaft. Wenn ſich Jemand zu gewiſſer Arbeit oder gewiſſen Dienſten auf eine geſezte Zeit für den Unterhalt und einen gewiſſen Lohn vermiethet, ſo nennen wir ihn einen Diener (*famulus*); und dieſe Art des Geſindes iſt allein erlaubt.

4. Im Artikel: Hausgenoſſenſchaft wird gezeigt, wie das Verhältniſs des Geſindes zur Hausherrſchaft entſteht, ferner, daſs es nicht als Eigenthum gleich einer Sache vom Hausherrn darf behandelt werden (K. 116. f.). Eine ſolche Behandlung iſt nicht nur gegen die Rechtspflickt des Hausherrn, ſondern auch gegen ſeine Gewiſſenspflicht nach dem praktiſchen Imperativ: daſs man die Menſchheit in der Perſon eines Andern nie bloſs als Mittel brauchen darf (G. 66.). Nun müſste aber ein eigentlicher Sklave oder Knecht auf ſeine ganze Freiheit Verzicht gethan, alſo aufgehört haben, eine Perſon zu ſeyn, und eine Sache geworden ſeyn. Einen ſolchen Vertrag zu machen, iſt wider die Pflicht des Hausherrn, der, nach dem vorſtehenden praktiſchen Imperativ, keine Perſon als Sache behandeln, oder gar zur bloſsen Sache machen darf (K. 117.).

5. Es kann alſo in einem Lande, durch eine wider das Naturrecht verſtoſsende Geſetzgebung, die Sklaverei geduldet werden, ſo giebt es *facto* Sklaven, aber dieſe ſind es nur durch Gewalt, nicht *pacto et lege*, durch Vertrag und durchs Geſetz. Denn Geſetze können nur für Weſen gegeben werden, welche einen freien Willen haben, da nun der Sklave dieſen nicht hat, ſo kann ihn auch kein Geſetz verbinden, ſondern das Geſetz macht ihn zu einem bloſsen, obwohl vernünftigen, Thier, ohne Perſönlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit. Wenn nun das bürgerliche Geſetz auch einem Herrn erlaubt, als Eigenthümer eines Menſchen zu handeln (ihn zu kaufen, zu verkaufen u. ſ. w.), ſo kann es der Herr doch nicht vor ſeinem Gewiſſen rechtfertigen, wenn er nach dieſer Erlaubniſs handelt. Da auch ein Sklave, wenn er eine freie Perſon wäre, die Pflicht hätte, ſeine Kinder zu erziehen, als Sklave dieſes aber nicht kann, ſo tritt der Beſitzer des Sklaven, bei dieſem ſeinen Unvermögen, in die Stelle ſeiner Verbindlichkeit, ohne daſs darum die Kinder des Sklaven, die der Herr erzieht, dafür naturrechtlich auch ſeine Sklaven werden, oder ihm die Erziehungskoſten erſetzen müſsten (K. 117. Gegen Wolfs Behauptung. Grundſätze des N. u. VR. §. 959.), ſ. Hausweſen, 3.

6. Das Wort Hausherr kann auch in weiterm Sinne genommen werden, da es diejenige Perſon bedeutet, welche ſich überhaupt freie Perſonen zu einem Hausweſen erworben hat. Der Hausherr erwirbt nehmlich

a. als Mann ein Weib;

b. als Elternpaar Kinder;

c. als Hausherrſchaft Geſinde.

(K. 106.) Hiernach ſind die drei Zweige der häuslichen Regierung:

a. die Herrschaft des Mannes über die Frau;

b. die Herrschaft der Eltern über die Kinder;

c. die Herrschaft des Hausherrn über das Gesinde.

7. Die Regierung der häuslichen Gesellschaft oder des Hauswesens (s. Hauswesen), glauben einige, bestehe ganz und gar in nichts anderm, als in der Sorge für die Erwerbung und Erhaltung des Vermögens. Andre sehen diese Besorgung wenigstens für den wichtigsten Theil jener Regierung an. In der That ist sie ein Theil davon, und heifst die Ökonomie. Ohne gewisse äufsere Hülfsmittel nehmlich (die wir Nothwendigkeiten des Lebens oder Bedürfnisse nennen,) ist es unmöglich zu leben (Aristoteles Politik. 1. B. 1. Cap.). Die Wissenschaft des Hausherrn ist aber nur eine einzige, nehmlich seine Diener zu brauchen. Denn dadurch ist er eigentlich Hausherr, nicht dafs er Leute um sich hat, welche Diener heifsen, sondern, dafs er sich ihrer zu seinen Absichten (aber als Personen) bedient. Diese Wissenschaft ist weder von grofsem Umfange, noch von grofser Würde. Das, was der Bediente soll zu machen wissen, das soll der Herr wissen zu befehlen. Die Kunst zu erwerben, die man oft mit der Wissenschaft des Hausherrn verwechselt, weil beides zur Haushaltung gehört, ist ganz hiervon unterschieden (Aristoteles 1. B. 4. Cap.).

Wolf Grundsatz des Natur- und Völkerrechts. Halle 1754. 8.

Kant Met. Anf. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 23. S. 106. — §. 30. S. 116. ff.

Dess. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 66.

Hauswesen,

familia, *famille*. Das Ganze einer Gesellschaft von Gliedern (in Gemeinschaft stehender Personen), welche freie Wesen sind, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf die Person des Andern) nach dem Princip der äussern Freiheit (Causalität durch Freiheit) in einer solchen Gemeinschaft mit einander stehen, dass sie einander als Sachen besitzen, aber nur als Personen gebrauchen dürfen (K. 105.).

2. Das Hauswesen ist eine zusammengesetzte Gesellschaft (*societas composita*), welche aus drei einfachen Gesellschaften besteht, nehmlich aus

a. der hausherrlichen Gesellschaft (*societas herilis*), d. i. der Verbindung zwischen Herrn und Gesinde;

b. der ehelichen Gesellschaft oder Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zwischen Ehegatten; und

c. der elterlichen oder väterlichen Gesellschaft (*societas paterna*), d. i. der Verbindung zwischen Eltern und Kindern.

Eben so giebt es auch drei Zweige der häuslichen Regierung, s. Hausherr, 6.

3. Diese häusliche Gesellschaft hat das Eigenthümliche, dass die dazu vereinigten Menschen alle Tage und ununterbrochen in Gemeinschaft sind. Daher nannte sie Charondas ὁμοσιπύους und der Kretenser Epimenides ὁμοκάπνους, wovon das erste Leute anzeigt, die aus einer gemein-

schaftlichen Vorrathskammer zehren, das andere solche, die Feuer und Heerd mit einander gemein haben (Aristoteles Politik. 1. B. 1. Cap.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 22. S. 105.

Heautonomie

der Urtheilskraft, *heautonomia judicii, heautonomie du jugement.* Die Gesetzgebung der Urtheilskraft, da sie lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und ein Vermögen ist, mit den ihr anderweitig gegebenen Begriffen vorkommende Fälle zu vergleichen, und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben (B. II. 567.) Die Urtheilskraft ist sich nehmlich selbst ein Gesetz. Sie hat das ihr eigenthümliche Princip, welches sie eben zur Urtheilskraft macht, alles, was durch die Sinne aufgefasst wird, um es in Erkenntniss zu verwandeln oder unter Begriffe zu subsumiren, als zweckmäfsig für die Erkenntnifsvermögen zu beurtheilen. Sie giebt also nicht, wie der Verstand, Gesetze für die Natur, auch nicht, wie die Vernunft, Freiheitsgesetze; denn alsdann wäre ihre Gesetzgebung Autonomie. Sie bringt auch nicht wie der Verstand Begriffe von Gegenständen hervor. Sondern sie vergleicht den ihr vorkommenden Fall mit den ihr schon anderweitig gegebenen Begriffen (reflectirt), um *a priori* gewisse subjective Bedingungen (z. B. dafs auch hier die Natur den kürzesten Weg nehmen müsse, dafs sie keinen Sprung thue u. s. w.) auszusagen, nach welchen sich der gegebene Fall mit den schon anderweitig gegebenen Begriffen nach jenen subjectiven Bedingungen werde verknüpfen lassen (B. II. 567.).

2. Die Urtheilskraft muſs es nehmlich für ihren eigenen Gebrauch (alſo als ein Geſetz für ſich ſelbſt, welches eben das Wort Heautonomie, Geſetzgebung für ſich ſelbſt, ausdrückt,) als ein Princip *a priori* annehmen, daſs das, was nach der menſchlichen Einſicht in den beſondern (empiriſchen) Naturgeſetzen für zufällig erkannt wird, dennoch eine geſetzliche Einheit in der Verbindung ſeines Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte, wenn wir auch dieſe Einheit nicht ergründen können (U. XXXIII.).

3. Es iſt alſo ein aus der Urtheilskraft ſelbſt für ſie entſpringendes Princip, daſs alles Mannigfaltige in der Natur unter Einheit gebracht werden könne; oder dieſe Zweckmäſsigkeit der Natur iſt eine Regel, nach welcher die Urtheilskraft verfährt, um alles zu einer durchgängig zuſammenhängenden Erfahrung zu machen. Durch dieſes Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in ſubjectiver Rückſicht, ſchreibt nun die Urtheilskraft nicht der Natur (denn das wäre Autonomie), ſondern ſich ſelbſt (als Heautonomie) für die Reflexion über die Natur, ein Geſetz vor, welches man das Geſetz der Specification der Natur in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte. Dies Geſetz erkennt die Urtheilskraft nicht etwa *a priori* an der Natur, denn alsdann wäre es ein Geſetz des Verſtandes, und die Urtheilskraft verführe beſtimmend, nicht reflectirend, ſondern ſie nimmt es zum Behuf einer für unſern Verſtand erkennbaren Ordnung der Natur an, wenn ſie die beſondern, durch die Erfahrung gegebenen, Geſetze der Natur als ein gegebenes Mannigfaltiges behandelt, was dadurch noch verknüpft oder zur Einheit einer Syntheſis gebracht werden muſs, daſs ſie dieſe empiriſchen Geſetze den allgemeinen *a priori* erkannten Geſetzen ſubſumiren oder un-

terordnen will. Dies ist also ein Princip der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. ein solches, nach welchem wir in der Untersuchung der Natur verfahren müssen (U. XXXVII.).

Heilige Pflicht,

officium sacrum, sacre devoir. Die Pflicht, deren Verletzung die moralische Triebfeder zu einer That selbst in dem Grundsatze dessen vernichten kann, gegen den die Pflicht verletzt wird, so dass diese Verletzung ein scandalöses Beispiel ist (T. 127.). Eine solche heilige Pflicht ist z. B. die Dankbarkeit, weil die Verletzung derselben die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemässen Act völlig getilgt werden kann. Der Verpflichtete bleibt nehmlich dabei immer noch verpflichtet. Alle andere ist gemeine Pflicht (T. 128. f.), s. Pflicht.

Heiliger Wille,

s. Wille.

Heiligkeit,

sanctitas, sainteté. Diejenige Beschaffenheit einer Willkühr, dass sie keiner Maxime fähig ist, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Eine Willkühr von dieser Beschaffenheit wird z. B. in der allergenugsamsten Intelligenz (Gott) vorgestellt, daher es für ihre Willkühr weder Verbindlichkeit noch Pflicht geben kann. Diese Heiligkeit des Willens ist eine praktische Idee,

welche uns nothwendig zum Urbilde dienen muſs, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht (P. 58.). Sie können es nehmlich niemals dahin bringen, daſs ihr Wille, wie der Wille der über alle Abhängigkeit erhabnen Gottheit, ohne Achtung fürs Geſetz, von ſelbſt mit dem reinen Sittengeſetz (welches dann, da ſie niemals verſucht werden könnten, ihm untreu zu werden, aufhören würde, für ſie Gebot zu ſeyn,) unverrückt übereinſtimmte (P. 146.). Das moraliſche Geſetz iſt für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der Heiligkeit, für den Willen eines jeden endlichen vernünftigen Weſens ein Geſetz der Pflicht, d. i. der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen eines ſolchen Weſens durch Achtung für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für die Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muſs zur Triebfeder nicht angenommen werden, ſonſt iſt die Geſinnung nicht moraliſch (P. 146. M. II, 281.). Die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit iſt alſo ein Ideal der Heiligkeit, das für kein Geſchöpf erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu nähern, und in einem unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Könnten wir es je dahin bringen, das Geſetz (Gott über alles) zu lieben, ſo würde es aufhören Gebot zu ſeyn, und die Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit überginge, würde aufhören Tugend zu ſeyn (P. 150.). Der moraliſche Zuſtand, in welchem der Menſch alſo ſeyn kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens (P. 151.). Heiligkeit iſt alſo die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt,

in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist (P. 220. 223 *)). Übrigens redet man auch von der Heiligkeit der Pflicht (P. 283) und des moralischen Gesetzes selbst, und verstehet darunter, dass sie unverletzlich sind; in eben dieser Bedeutung muss auch dem Menschen die Menschheit in seiner Person heilig seyn, so unheilig (dem Gesetz wenig angemessen) er selbst oft genug ist, weil der Mensch das Subject des heiligen Gesetzes, und folglich er allein in der Schöpfung Zweck an sich selbst ist (P. 155. M. II, 289.).

Heiligung,

sanctificatio, *sanctification*. Die christliche Religionslehre nennt Heiligung, den festen Vorsatz und mit ihm das Bewusstseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus (Fortschritt zum Guten). Die christliche Religionslehre läst diese Heiligung vom Geiste Gottes wirken, weil es unbegreiflich ist, wie ein sich bessernder Mensch (welcher folglich böse ist) den Vorsatz fassen und unwandelbar behalten kann, zum Guten fortzuschreiten (P. 222. *)).

Herr der Natur,

s. Natur.

Herr über sich selbst,

s. Gemüthsart.

Herrnlose Sache,

res nullius, *chose qui n'appartient à personne*. Eine Sache, von der Gebrauch zu ma-

chen, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen kann (unrecht iſt). Es iſt rechtswidrig, daſs ein Gegenſtand der Willkühr, d. i. ein ſolcher, von dem Gebrauch zu machen, es phyſiſch in Jemandes Macht ſteht, (ob er ihn wohl vielleicht nicht in ſeiner Gewalt hat,) herrenlos ſei. Denn ſollte es rechtlich nicht in Jemandes Macht ſtehen, von dieſem Gegenſtande Gebrauch zu machen (d. i. der Gegenſtand herrenlos ſeyn); ſo würde die Freiheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daſs ſie brauchbare Gegenſtände auſser aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte. Der herrenloſen Sache wird das Eigenthum entgegengeſetzt, ſ. Seine.

Herrſchaft über ſich ſelbſt,

imperium in ſemetipſum. Das Vermögen, über ſich ſelbſt Herr zu ſeyn, d. i. ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. Je gröſser dieſe Herrſchaft über uns ſelbſt, deſto gröſser iſt unſere Freiheit. Ein ausnehmend groſser Mangel dieſer Herrſchaft iſt die ſittliche Knechtſchaft in weiter Bedeutung (*ſervitus moralis ſignificatu lato*). Was etwas dazu beiträgt, die Herrſchaft über ſich ſelbſt zu vermehren, iſt frei (*liberale, ingenuum*), wenn es dem Knechtiſchen entgegengeſetzt wird, und was die ſittliche Knechtſchaft befördert, iſt knechtiſch (*ſervile*). Das Verhältniſs des Willens des Menſchen zu ſeinen Leidenſchaften in Beziehung auf dieſe Herrſchaft iſt die Gemüthsart (*indoles*). Diejenige Gemüthsart, welche die Herrſchaft über ſich ſelbſt hat, iſt edel (*erecta*), diejenige, welche ſie nicht hat, iſt unedel (*abjecta*) (T. 50.).

Hervorbringung,

Erzeugung, Wirkung, Producirung, *productio*, *production*. Die Veränderung, vermöge welcher etwas, ſeiner Form nach, als durch eine Urſache vorhanden erkannt werden kann. Sie iſt entweder mechaniſch, wenn ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als durch ſeine Theile und ihre Kräfte und Vermögen ſich von ſelbſt zu verbinden (als Product derſelben) betrachtet werden kann; oder abſichtlich, wenn ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als durch die Vorſtellung derſelben (welche allein in einem Verſtande exiſtiren kann) vorhanden, betrachtet werden kann (U. 351.).

Herz,

cor, *coeur*. Die aus dem natürlichen Hange entſpringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen (R. 21.). Man pflegt aber auch das in einem Subject beſonders beſtimmte Verhältniſs ſeiner Triebe und Neigungen unter einander, oder die Summe von gewiſſen Gefühlen, die durch Triebe und Neigungen beſtimmt werden, das Herz zu nennen (O. 170. 172.).

2. Böſes Herz. Die aus dem natürlichen Hange entſpringende Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen (R. 21.). In dieſer Bedeutung kann man von dem Menſchen überhaupt ſagen, er habe ein böſes Herz, weil in jedem Menſchen von Kindheit an eine Verſtimmung der Willkühr iſt, vermöge welcher er die moraliſch guten Maximen den Maximen der Selbſtliebe nachſetzt. Dieſe in der Erfahrung

ursprüngliche Verstimmung der Willkühr heisst der Hang zum Bösen; und er heisst natürlich, weil er dem Menschen wesentlich ist, ob er wohl als erworben angesehen werden muss, indem sonst, weder er selbst, noch alles daraus entspringende Böse zugerechnet werden könnte. Aber man kann auch von einem einzelnen Menschen sagen, er habe ein böses Herz, insofern er bei seinen Handlungen gewöhnlich unfähig ist (obwohl fähig seyn könnte), das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, d. h. aus moralisch guten Maximen zu handeln. In dieser Bedeutung heisst es Jerem. 7, 23. 24: Sondern dies gebot ich ihnen und sprach: gehorchet meinem Wort, so will ich euer Gott seyn und ihr sollt mein Volk seyn; und wandelt auf allen Wegen, die ich euch gebiete, auf dass es euch wohl gehe. Aber sie wollten nicht hören, noch ihre Ohren zuneigen; sondern wandelten nach ihrem eigenen Rath, und nach ihres bösen Herzens Gedünken, und gingen hinter sich und nicht vor sich. Von den verschiedenen Stufen des bösen Herzens s. Hang u. Gebrechlichkeit.

3. Edles Herz. Dasjenige Gemüth, welches, wenn wir sein Daseyn aus den Handlungen eines Menschen folgern, in uns ein solches Gefühl des Erhabenen erweckt, das mit ruhiger Bewunderung verbunden ist. Nur ein Gemüth, in welchem die Tugend aus Grundsätzen regiert, oder ein sittlich gutes Herz (s. Herz, gutes), ist daher ein edles Herz. Der Rechtschaffene, oder der Tugendhafte aus Grundsätzen, hat also ein edles Herz. Von dem Wort edel, s. den Artikel: Edel. (S. II. 310.).

4. Gutes Herz. Die Fähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Ma-

xime aufzunehmen (R. 21.). Wenn man von einem einzelnen Menschen (welcher, als Mensch, einen natürlichen oder angebohrnen Hang zum Bösen, und folglich ein böses Herz hat) sagt, er habe ein (sittlich) gutes Herz, so versteht man darunter, daſs er bei seinen Handlungen meistentheils fähig ist, aus guten Grundsätzen zu handeln, oder das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen. Man nennt aber auch ein Gemüth, in welchem (nicht die Grundsätze, sondern die) Empfindungen des Mitleids und der Gefälligkeit regieren, ein (natürlich) gutes Herz. Ein Mensch aber, der ein solches Herz hat, heiſst gutherzig. Es ist ein groſser Unterschied zwischen diesen beiden Arten von guten Herzen, wie schon daraus zu ersehen ist, daſs mancher Prinz von natürlich gutem Herzen mit Wehmuth angefüllt wurde, wenn er von einem leidenden Kinde hörte, und gleichwohl zu eben der Zeit aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde den Befehl zum Kriege gab. Eben so ist eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit angenehm zu werden, liebenswürdig, und die Biegsamkeit eines solchen Herzens gutartig; allein er kann dennoch aus gefälliger Freundlichkeit auch ein Lügner seyn (S. II, 308. ff.). Man macht noch einen Unterschied zwischen einem guten Gemüth und einem guten Herzen; indem man unter dem erstern bloſs verstehet, daſs derjenige, der es hat, nicht störrisch, sondern nachgebend ist, zwar aufgebracht, aber auch leicht besänftigt wird, und keinen Groll hegt (negativgut ist). Wer hingegen ein natürlich gutes Herz hat, der fühlt einen natürlichen Antrieb zum Sittlich-guten, wenn er es gleich nicht aus Grundsätzen ausübt. Man sieht, der Gutmüthige und Gutherzige sind beide Leute, die ein schlauer Gast brauchen kann, wie er will (A. 256.).

5. Etwas zu Herzen nehmen, heifst, es für fo wichtig anfehen, dafs es bei allen unfern Zwecken die *conditio fine qua non*, oder die Bedingung ift, unter welcher wir allein darnach trachten.

Kant Relig. I. St. II. S. 21.

Deff. Beob. über das Gef. des Erhab. u. Schön. II. Abfchn.

Deff. Anthropol. §. 79.

Heteronomie,

fremde Gefetzgebung, *heteronomia*. Wenn der Wille in der Befchaffenheit irgend eines feiner Objecte das Gefetz fucht, das ihn beftimmen foll (G. 88.). Der Wille giebt alsdann nicht fich felbft durch die Tauglichkeit feiner Maxime zu einer allgemeinen Gefetzgebung, fondern das Object durch fein Verhältnifs zum Willen giebt diefem das Gefetz (G. 74.). Dies Verhältnifs, dafs der Gegenftand, auf welchen der Wille gerichtet ift, diefem das Gefetz giebt, oder ihn zum Wollen beftimmt, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorftellungen der Vernunft (von Nutzen oder Schaden), läfst nur hypothetifche Imperativen möglich werden, d. i. folche Gebote, welche gebieten, ich foll etwas darum thun, weil ich etwas anders will. Dahingegen fagt der moralifche (mithin kategorifche oder unbedingt, nicht wozu, gebietende) Imperativ: ich foll fo oder fo handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. B. der hypothetifche Imperativ fagt: du follft nicht lügen, wenn du keine Schande haben willft, der kategorifche Imperativ: du follft nicht lügen, du magft wollen, was du willft, es mag dich vor Schande bewahren oder nicht (G. 88.). Alle Heteronomie

der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen (P. 58.).

2. Wenn also etwas Fremdes auf den Willen Einfluss hat, wenn die Materie des Wollens, welche nichts anders als der Gegenstand einer Begierde seyn kann, das seyn soll, was das Gesetz möglich macht, z. B. wenn Furcht vor der Schande bestimmen soll, ob eine Handlung gut oder Pflicht ist, so ist das Heteronomie der Willkühr. Dann hängt nehmlich die Willkühr vom Naturgesetze ab, und folgt irgend einem Antriebe oder einer Neigung, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur Befolgung pathologischer Gesetze, (der Gesetze der Naturtriebe). Die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäsig seyn sollte (P. 59.). So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen; thue ich es nur darum, weil mir an ihrer Existenz etwas gelegen ist, es sei aus Neigung zu der Person, oder weil ich hoffe, in der Folge Nutzen daraus zu ziehen, so ist das Heteronomie, wenn ich es darum für Pflicht halte. Autonomie ist es hingegen, wenn ich es darum für Pflicht halte, weil ich die Maxime, fremde Glückseligkeit nicht zu befördern, nicht als allgemeines Gesetz in einem und demselben Wollen begreifen kann (G. 89. M. II, 117.).

3. Kant hat zuerst alle mögliche, nicht in dem Willen selbst, sondern in etwas ausser dem Willen gegründete, Principien, von denen man

ſich etwa vorſtellen könnte, daſs ſie Gründe der Verpflichtung des Willens enthielten, vollſtändig aufgezählt. Und wirklich hat die menſchliche Vernunft auch hier alle dieſe unrechten Wege verſucht, ehe es ihr gelungen iſt, den einzigen wahren zu treffen. Es gehet ihr nehmlich gemeiniglich ſo in ihrem reinen Gebrauche, wenn es ihr an Critik fehlt. Das heiſst, wenn ſie nicht ihr eigenes Vermögen unterſucht und prüft, ſo wird die Urtheilskraft leicht bei der Speculation über Gegenſtände, deren Erkenntniſs nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden kann, getäuſcht. Kant hat daher zuerſt, durch ſeine critiſche Behandlung des Willensvermögens, in Anſehung der Gegenſtände des Wollens den rechten Weg für die Erkenntniſs der ſittlichen Principien aufgefunden, obwohl die Vernunft, ihrer Natur nach, in der Beurtheilung der Sittlichkeit menſchlicher Handlungen, ohne es ſich deutlich bewuſst zu ſeyn, ſtets dieſen Weg gegangen iſt (G. 89. M. II. 118.).

4. Alle Principien der Heteronomie ſind entweder empiriſch oder rational. Das heiſst, einige der Gründe, die den menſchlichen Willen verpflichten ſollen, ohne daſs ſie doch in ihm ſelbſt liegen, ſind aus der Erfahrung hergenommen; andere liegen zwar in dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen, nur nicht in dem Willen ſelbſt. Die empiriſchen ſind die Glückſeligkeit des Menſchen, und alſo auf ſein Gefühl der Luſt oder Unluſt gebauet, und deren giebt es folglich zwei: die phyſiſche und die moraliſche Glückſeligkeit. Die rationalen ſind die Vollkommenheit, und alſo auf einen (aber theoretiſchen nicht praktiſchen, oder aus dem Willen, in ſo fern er ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, hervorgehenden) Vernunftbegriff gebauet, und wieder zweierlei, entweder die Vollkommenheit des Menſchen oder die Vollkommenheit Gottes (G. 89. f. M. II. 119.).

5. Empirische Principien können überall keine moralischen Gesetze begründen. Denn moralische Gesetze müssen Allgemeinheit haben, oder für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gültig seyn, sie können folglich nicht von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur hergenommen werden, folglich von dem, was einen Menschen glücklich machen kann, welches blofs auf seinem menschlichen, sogar bei jedem Individuum anders eingerichteten, Gefühl der Lust und Unlust beruhet. Doch kann die eigene Glückseligkeit am wenigsten ein Grund unsrer Pflichten seyn; denn die Erfahrung widerspricht ja schon dem Vorgeben, dafs sich unser Wohlbefinden jederzeit nach unserm Wohlverhalten richte, indem es selbst dem Lasterhaften öfters sehr wohl gehet. Auch ist ein auf seinen Vortheil abgewitzter und glücklicher Mensch ganz was anders, als ein sittlichguter Mensch. Vorzüglich aber ist dieses Princip darum verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht, und den lasterhaften Glücklichen zu einem tugendhaften Mann stempeln will (G. 90. f.).

6. Die moralische Glückseligkeit (oder vielmehr die Glückseligkeit, die sich auf ein moralisches Gefühl gründen soll, wozu man auch das Gefühl der Lust an Andrer Wohlbefinden, als ein Princip der Pflichten rechnen kann, worauf, als auf einen moralischen Sinn, Hutcheson sein Moralsystem gebaut hat (f. Hutcheson), bleibt als ein Grund unsrer Pflichten der Sittlichkeit und ihrer Würde näher, als die physische Glückseligkeit; denn es wird doch damit behauptet, es sei das Wohlgefallen an der Tugend (ihrer Schönheit) und die unmittelbare Hochschätzung derselben (und nicht etwa blofs unser Vortheil), was uns an sie knüpfe (G. 91. M. II. 120.). Beide Ar-

ten der Glückſeligkeit gründen ſich auf die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt, d. i. auf die Exiſtenz derſelben unter empiriſchbedingten Geſetzen, welche mithin für die Vernunft Heteronomie iſt (P. 74.).

7. Rationale Principien können moraliſche Geſetze begründen, aber ſie müſſen alsdann in dem Willensvermögen ſelbſt und keinem andern Gegenſtande liegen. Unter den rationalen Principien einer ſolchen Heteronomie laſſen ſich die Pflichten am wenigſten von dem göttlichen Willen ableiten; denn wir können ja die Vollkommenheiten des allervollkommenſten Weſens nicht anſchauen, ſondern müſſen ſie von unſern Begriffen von Vollkommenheit ableiten, wir müſſen ſchon vorher wiſſen, was ſittlich gut iſt, ehe wir uns einen Begriff von Gottes Heiligkeit machen, und wiſſen können, was er uns gebietet und von uns will. Wollen wir aber dieſen Cirkel nicht machen, ſondern ohne unſre ſittlichen Begriffe einzumiſchen uns eine Vorſtellung von ſeinem Willen machen, ſo würden wir, welches das ſchlimmſte iſt, und weswegen dieſes Vernunftprincip vornehmlich verwerflich iſt, dadurch ein Moralſyſtem bekommen, welches der Moralität gerade entgegengeſetzt wäre. Wir würden z. B. Ehrbegierde und Herrſchbegierde an ihm finden. Denn er übertrifft durch ſeinen Willen alles an Vollkommenheit, und giebt allen Weſen willkührliche Geſetze, wie ein Despot. Wir würden uns ferner furchtbare Vorſtellungen von ſeiner Macht und von ſeinem Racheifer machen; denn ſeine Macht iſt allem überlegen, und woher wollen wir wiſſen, ob ein guter Wille ſie regiert, und ob nicht jede Übertretung ſeines Willens von ihm mit Rache verfolgt wird? Dieſer vermeintliche Vernunftgrund unſerer Pflicht iſt daher dem Begriff der Vollkommenheit, als einem ſolchen Princip, weit nachzuſetzen. Demungeachtet iſt auch dieſes Princip, welches ontolo-

gifch, oder aus der vermeinten Wiffenfchaft von den allgemeinen Prädicaten aller Dinge überhaupt (der Ontologie) hergenommen ift, untauglich zur Begründung unfrer Pflichten. Denn es ift leer, indem nun wieder die Frage ift, nach welcher Vollkommenheit zu trachten fei, oder was zu unferer Vollkommenheit gehöre. Es drehet fich daher im Cirkel herum, und fetzt die Sittlichkeit, die es erklären foll, insgeheim fchon voraus (G. 91. f. M. II. 121.).

8. Es ift aber die Frage, welches Princip verdiente, wenn es unfre Pflichten begründen könnte, vor dem andern den Vorzug: die innere Glückfeligkeit der Zufriedenheit mit uns felbft und der Wohlfahrt Anderer, oder die Vollkommenheit? Beide thun der Sittlichkeit wenigftens nicht Abbruch, ob fie gleich auch nicht zur Grundlage unfrer Pflichten tauglich find. Antwort: die Vollkommenheit verdiente es eher, zur Grundlage unfrer Pflichten zu dienen, als das moralifche Gefühl. Denn, das moralifche Gefühl ift doch immer etwas zur Sinnlichkeit gehöriges, und es bleibt immer bedenklich, auf etwas Sinnliches die Moralität zu gründen, theils darum, weil Gefühle dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterfchieden find, und folglich keinen gleichen Maafsftab des Guten und Böfen abgeben können; theils darum, weil einer durch fein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann (G. 91.). Das Princip der Vollkommenheit hingegen zieht doch die Frage, nach dem Grunde unfrer Pflichten, vor den Gerichtshof der reinen Vernunft, wo fie eigentlich hingehört. Ich habe fchon gezeigt (in 7.), dafs es zwar auch nichts entfcheidet. Allein der Begriff der Vollkommenheit bedeutet die Zufammenftimmung der Befchaffenheit eines Dinges zu einem Zwecke, nun ift der Zweck des Menfchen Sittlichkeit, folglich behält der Begriff der Vollkommenheit den-

noch die unbeſtimmte Idee deſſen, was der Grund der Pflichten iſt, nehmlich eines bloſs des Geſetzes wegen wirkenden, d. i. eines an ſich guten Willens, zur nähern Beſtimmung unverfälſcht auf. Der Begriff der Vollkommenheit kann alſo nicht beſtimmen, was ſittlich gut iſt, verfälſcht doch aber auch nicht die Sittlichkeit, wie das moraliſche Gefühl, als Grund der Pflichten, welches die Sittlichkeit in ſinnlichen Genuſs verwandeln will (G. 92. f. M. II. 122.).

9. Alle dieſe Principien verfehlen ihres Zwecks, einen Grund der Pflichten anzugeben, und ſtellen nichts als Heteronomie des Willens zum erſten Grunde der Sittlichkeit auf (G. 93. M. II, 123.). Denn allenthalben, wo ein Gegenſtand des Willens zum Grunde gelegt werden muſs, um dem Willen die Regel vorzuſchreiben, die ihn beſtimme, da iſt dieſe Regel nichts als Heteronomie. Der Wille giebt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelſt einer auf die Empfänglichkeit deſſelben geſtimmten Natur des Subjects, das Geſetz (G. 93. ff.), ſ. Autonomie.

10. Heteronomie der Urtheilskraft wäre: fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrunde des ſeinigen zu machen (U. 157.), z. B. etwas darum für ſchön halten, weil es Andere für ſchön erklärt haben. Heteronomie der theoretiſchen Vernunft iſt, wenn ſich die Vernunft auf Autoritäten ſtützt, oder etwas für Erkenntniſs ausgiebt, weil es Andere dafür erklären, ſ. Aberglaube.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. Die Heteron. des Will. und Eintheil. aller mögl. Princip. der Sittl. aus dem angenomm. Grundb. der Heteron. S. 88. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 8. S. 58. — S. 59. — I. S. 74.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 32. S. 137.

Himmel,

coelum, *ciel.* Das blaue Gewölbe, welches uns zu umgeben ſcheint, an dem ſich, wenn es nicht von Wolken bedeckt wird, die Sonne und die Geſtirne zeigen. Kant ſagt, dieſer beſtirnte Himmel über uns ſei eins von den beiden Dingen (das andere iſt das moraliſche Geſetz), welche das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäftigt. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit gehüllt, oder im Überſchwenglichen, auſser meinem Geſichtskreiſe, ſuchen und bloſs vermuthen; ich ſehe ſie vor mir, und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewuſstſeyn meiner Exiſtenz. Der beſtirnte Himmel fängt von dem Platze an, den ich in der äuſsern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin wir ſtehen, ins unabſehlich Groſse mit Welten über Welten und Syſtemen von Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das moraliſche Geſetz in uns ſetzt uns mit einer Verſtandeswelt, dadurch aber auch zugleich mit allen jenen ſichtbaren Welten, in allgemeine und nothwendige Verknüpfung. Der Anblick einer zahlloſen Weltenmenge am beſtirnten Himmel vernichtet gleichſam unſere Wichtigkeit, als thieriſcher Geſchöpfe, welche die Materie, daraus ſie wurden, dem Planeten (einem bloſsen Punct im Weltall) wieder zurückgeben müſſen, nachdem ſie eine kurze Zeit (man weiſs nicht wie) mit Lebenskraft verſehen geweſen ſind (Pſ. 8, 4. ff.). Der Anblick des moraliſchen Geſetzes in uns erhebt dagegen unſern Werth un-

endlich. Denn durch daſſelbe finden wir, daſs wir Intelligenzen (vernünftige Weſen) ſind, welche eine Perſönlichkeit (einen freien Willen oder eine geſetzgebende Vernunft) haben, welche uns eine von der Thierheit und ganzen Sinnenwelt unabhängige und über dieſes Leben ins Unendliche hinaus gehende Beſtimmung anweiſet (P. 283.).

Man verſtehet unter Himmel auch den unendlichen Raum, der die Erde umgiebt (R. 192 *)) oder die andern Weltgegenden auſser der Erde (R. 193 *)). Endlich nennt man auch Himmel den Sitz der Seligkeit d. i. die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *)).

2. Kant hat im Jahr 1755, zu Königsberg und Leipzig, eine allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtoniſchen Grundſätzen abgehandelt, geſchrieben (S. I, 295. ff.). Er beſorgte, daſs verſchiedene theils öffentliche, theils Privat-Nachfragen nach dieſem Buche eine ungebetene neue Auflage dieſer Schrift nach ſich ziehen möchten. Dies bewog ihn zu dem Entſchluſs, einen das Weſentliche enthaltenden Auszug aus dieſer Schrift, doch mit Rückſicht auf die ſeit ihrer Erſcheinung geſchehene groſse Erweiterung der Sternkunde, zu veranſtalten. Er gab dem M. Joh. Friedr. Genſichen, damals (1791) zweitem Inſpector des Alumnats auf der Univerſität in Königsberg, den Auftrag dazu. Dieſer lieferte ihn auch nach Kants Durchſicht und mit ſeiner Genehmigung, als Anhang zu der Schrift: William Herſchel, Doctor der Rechte und Mitglied der königlichen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu London, über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen

aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem authentischen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Mit Kupfern. Königsberg 1791. 8. Gensichen hat überall, wo es sich thun liess, Kants Worte beibehalten, und nur das in den Auszug gebracht, was der Verfasser im Jahr 1755 nach des Epitomators Vorstellung geschrieben haben würde, wenn der erstere seine Gedanken in der Kürze, die hier des letzteren Zweck seyn musste, hätte vortragen wollen.

3. Kant handelt nun in diesem Auszuge: von der systematischen Verfassung unter den Fixsternen; dem Ursprunge des planetischen Weltbaus überhaupt, und den Ursachen der Bewegungen der Planeten; der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und den Massen derselben; dem Ursprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achse; und dem Ursprunge des Ringes des Saturns und Berechnung der Achsendrehung dieses Planeten. Dies ist nur das Wesentlichste aus der Naturgeschichte und Theorie des Himmels, was Kant dem Publico 1791 noch einmal vorzulegen sich bewegen liess. Das übrige, meinte er, enthalte zu sehr blosse Hypothesen, als dass er es jetzt noch ganz billigen könnte.

4. Gensichen macht zum Schluss seines Auszuges noch folgende sehr richtige Bemerkungen:

a. Kant hatte seine Vorstellung der Milchstrasse, als eines unserm Planetensystem ähnlichen Systems bewegter Sonnen schon seit 6 Jahren geliefert, als Lambert in seinen cosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues, die erst (zu Augspurg) im Jahr 1761 herauskamen, eine ähnliche Idee (doch ohne etwas von Kants Ideen zu wissen) bekannt machte. Es gebührt also dem erstern das Recht der ersten

Entdeckung. Überdem unterſcheidet ſich auch die Lambertiſche Vorſtellung zu ihrem Vortheil von der Kantiſchen ſehr, indem Lambert die Milchſtraſse in unzählige kleinere Syſteme theilt, und annimmt, daſs unſer Planetenſyſtem in einem ſolchen gröſsern Syſtem, zu dem auch alle Sterne auſser der Milchſtraſse gehören ſollen, befindlich ſei (S. 128. 137. 151. 158.).

b. Kant hat ſchon 1755 in der Naturgeſchichte des Himmels den Gedanken beſtimmt vorgetragen, daſs die Nebelſterne entfernte Milchſtraſsen ſind; von Lambert iſt es nicht gewiſs, daſs er dieſen Gedanken gehabt habe.

c. Da ſich die von Kant vor mehr als 30 Jahren berechnete Zeit der Achſendrehung des Saturns (6 St. 23′ 53.″) durch die Folgerungen, die Bugge aus der beobachteten Applattung des Saturns in Anſehung dieſer Achſendrehung zieht (im Mittel 6 St. 5′ 30″ *)), imgleichen die Zeit, in welcher die Theile des innern Randes ſeines Ringes umlaufen, durch Herſchels Beobachtungen (nach Kant in ungefähr 10 Stunden, nach Herſchels Beobachtungen in 10 St 32′ 15″ **)) jetzt ſo ſchön zu beſtätigen ſcheint; ſo erhält dadurch die Kantiſche Theorie von der Erzeugung des Ringes und der Erhaltung deſſelben nach bloſsen

*) Allein nach Herſchels neuern Beobachtungen iſt die Achſendrehung des Saturns 10 St. 16′, ſ. Bodens Jahrbuch für 1797. S. 249. Jahrbuch für 1798. S. 95. Nach Schröters Beobachtung wäre ſie gar 11 St. 40′ 30″, Jahrbuch für 1800. S. 173.

**) Bodens Jahrbuch für 1793. S. 238.

Gesetzen der Centralkräfte, einen sehr grossen Grad der Glaubwürdigkeit.

Kant sagt in einem Schreiben vom 2. Sept. 1790: Wenn, was ich vor Kurzem in einer politischen Zeitung las, dass nehmlich Herr Herschel eine Umdrehung des Saturnringes in 10 St. 22′ 15″ entdeckt habe, von dem Theile desselben, der dem inwendigen Rande am nächsten ist, zu verstehen ist, so möchte es das, was ich vor 35 Jahren in meiner allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels annahm, nehmlich, dass sich die Theile des Ringes durch Kreisbewegung, nach Centralgesetzen (die ich Seite 37 für die des innern Randes auf 10 Stunden Umlaufszeit berechnete) freischwebend erhalten, bestätigen. Auch trifft Herschels Vorstellungsart in Ansehung der Nebelsterne, als Systeme an sich und auch in einem System untereinander, mit derjenigen, welche ich a. a. O. Seite 14. 15. damals vortrug, sehr erwünscht zusammen, und es muss ein Gedächtnissfehler des sel. Erxleben seyn, dass er in seiner Physik (1772. S. 540. und wie es in den neuern durch Lichtenberg vermehrten Ausgaben stehen geblieben ist) diesen Gedanken dem sel. Lambert zuschreibt, der ihn zuerst gehabt haben soll, da seine cosmologischen Briefe 6 Jahre später als jene meine Schrift heraus kamen, und ich auch in diesen jene Vorstellungsart bei allem Suchen gar nicht antreffen kann (Bodens Jahrbuch für 1794. S. 257. f.).

d. Die höchstwahrscheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieses Ringes aus dunstförmigem Stoffe, der sich nach Centralgesetzen bewegte, wirft zugleich ein sehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entstehung der grossen Weltcörper selbst, nach eben denselben Gesetzen, nur dass ihre Wurfkraft durch den, von der allgemeinen Schwere verursachten, Fall des zerstreueten Grundstoffs, nicht durch die Achsendre-

hung des Centralcörpers, erzeugt worden; vornehmlich, wenn man (das ſind Kants eigene Worte) die durch Lichtenbergs wichtigen Beifall gewürdigte ſpätere, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: daſs nehmlich jener dunſtförmige im Weltraum verbreitete Urſtoff, der alle Materien von unendlich verſchiedener Art im elaſtiſchen Zuſtande in ſich enthielte, indem er die Weltcörper bildete, es nur dadurch that, daſs die Materien, welche von chemiſcher Affinität waren, wenn ſie in ihrem Falle nach Gravitationsgeſetzen auf einander trafen, wechſelſeitig ihre Elaſticität vernichteten, dadurch aber dichte Maſſen, und in dieſen diejenige Hitze hervorbrachten, welche in den gröſsten Weltcörpern (den Sonnen) äuſserlich mit der leuchtenden Eigenſchaft, an den kleinern aber (den Planeten) mit inwendiger Wärme verbunden iſt.

Himmelfahrt.

Als Vernunftidee, der Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *).). Die Himmelfahrt Chriſti kann, eben ſo wie ſeine Auferſtehung, die, als Vernunftidee, den Anfang eines andern Lebens bedeutet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft nicht genützt werden, wodurch ſie aber, als Factum, nicht geleugnet wird. Das heiſst, ſollten beide Begebenheiten nicht als bloſse Symbole von Vernunftideen angeſehen, ſondern buchſtäblich verſtanden werden, ſo würden ſie zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen, die gewohnt iſt, die Perſönlichkeit an den ſichtbaren Menſchen zu knüpfen, ſehr angemeſſen, aber doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig ſeyn. Sie würden nehmlich vor-

ausſetzen, daſs alle Weltweſen materiell wären, und zwar nicht nur, daſs der Menſch nicht mehr dieſelbe Perſon ſei, wenn er nicht mehr denſelben Cörper oder wohl gar keinen Cörper habe, welches man den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Materialismus nennen kann; ſondern auch, daſs man in der Welt gar nicht anders als räumlich exiſtiren und gegenwärtig ſeyn könne, welches man den Materialismus der Gegenwart des Menſchen oder den kosmologiſchen Materialismus nennen kann. Der Vernunft weit günſtiger iſt die Hypotheſe, daſs ein vernünftiges Weltweſen nicht gerade materiell ſeyn müſſe, daſs folglich der Cörper todt in der Erde bleiben, und doch dieſelbe Perſon lebend vorhanden ſeyn könne, welches man den Spiritualismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Spiritualismus nennen kann; und daſs der Menſch dem Geiſte nach (in ſeiner nicht ſinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen gelangen kann, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen) verſetzt zu werden. Dieſe Hypotheſe des Spiritualismus iſt der Vernunft günſtiger, theils wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen, theils wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode dadurch ausgeſetzt wird, daſs ſie bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll, anſtatt daſs ſie die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. Unter der Vorausſetzung des Spiritualismus aber kann die Vernunft kein Intereſſe dabei finden, ſich in Ewigkeit mit einem Cörper zu ſchleppen, der, ſo geläutert er auch ſeyn mag, doch (wenn die Perſönlichkeit auf der Identität deſſelben beruhet,) immer aus demſelben Stoffe, der die Baſis ſeiner

Organiſation ausmacht, beſtehen muſs, und den der Menſch ſelbſt im Leben nie recht lieb gewonnen hat. Auch kann die Vernunft es ſich nicht begreiflich machen, was die Kalkerde, woraus der Cörper beſteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend, als hier auf Erden ſoll, wo vermuthlich die materiellen lebenden Weſen mit andern Materien vorhanden ſind, und ihre Erhaltung an andere Materien geknüpft iſt (R. 191.* ff.).

2. Kant verwirft hiermit gar nicht, wie Storr (Bemerkungen über Kants philoſophiſche Religionslehre §. 2. S. 4.) meint, die Auferſtehung des Leibes; ſondern behauptet nur, daſs eine bloſse Vernunftreligion von einer ſolchen Auferſtehung und Himmelfahrt, wenn ſie buchſtäblich genommen werden ſollten, nichts wiſſe, und ſie weder beweiſen, noch begreiflich machen könne. Storr ſagt: es ſei doch wirklich kein Grund vorhanden, warum wir vor einer künftigen neuen Verbindung mit einem Cörper ſchlechterdings eine Abneigung haben ſollten; ein ſolcher Grund aber iſt doch wohl der, daſs der Cörper den Geiſt beſchränkt, und ihn dem Gefühl der Krankheit, Schmerzen und anderer Übel unterwirft. Kant hat hier auch gar nicht entſchieden, ſondern nur behauptet, daſs der Materialismus die Vernunft auf eine dürftige Vorſtellung von der Beſchaffenheit der Weltweſen einſchränke, dahingegen der Spiritualismus die Ausſicht der Vernunft hierüber unbeſchränkt laſſe, und in dieſer Rückſicht den Vorzug verdiene. Noch mehr würde es mit Kants Ideen hierüber übereinſtimmen, wenn man die Auferſtehung für Verſinnlichung der Vernunftidee einer ſinnlichen Fortdauer des Menſchen anſehen wollte, indem der Cörper alsdenn bloſs das Symbol jeder Bedingung der ſinnlichen Exiſtenz der Weltweſen wäre, von der uns jetzt nur eine, nehmlich die Materie, bekannt iſt.

Hindernifs,

impedimentum, obſtaculum, empechement, obſtacle. Was da macht, dafs eine Urfache nicht wirken kann. Man kann auch fagen, das Hindernifs ift ein Accidenz, welches von einer Subftanz gewirkt wird, und wodurch verurfacht wird, dafs ein anderes Accidenz oder eine Veränderung nicht wirklich wird. So kann etwas machen, dafs die Wahrheit lange aufgehalten und nicht ans Licht kommen kann, dies nennt man ein Hindernifs der Wahrheit. So ift das zwiefache Intereffe der Vernunft, vermöge welcher diefelbe bald auf Mannigfaltigkeit, bald auf Einheit hinarbeitet, ein folches Hindernifs der Wahrheit, weil, fo lange dies ftreitige Intereffe nicht vereinigt wird, man die Natur immer nur einfeitig betrachtet (C. 695.). So fagt man, wenn man eine Reife unterläfst, die man unternehmen will, es habe fich ein Hindernifs in den Weg gelegt, und man fei an der Reife verhindert worden. So kann Jemand an dem Guten gehindert werden. Es kann etwas ein Hindernifs des Studirens, der Genefung eines Kranken u. f. w. feyn.

2. Ein Hindernifs ift pofitiv, wenn es dem, was die Wirkung hervorbringen foll, gerade entgegen wirkt. So ift es ein pofitives Hindernifs der Erkenntnifs, wenn ein Widerfpruch in derfelben ift, indem derfelbe alle Vorftellung unmöglich macht, und der ganze Gegenftand der Erkenntnifs alsdann nicht einmal denkbar, gefchweige denn erkennbar ift. Gleichwohl ifts auch noch nicht genug, um etwas anzunehmen, dafs kein pofitives Hindernifs dawider ift; es mufs auch die Realität eines folchen Begriffs nachgewiefen werden. Wenn man diefes nicht kann, fo kann man das ein negatives Hindernifs der Erkenntnifs nennen (C. 701.).

Hindoſtaniſche Menſchenrace,

ſ. Menſchenrace.

Hiſtoriſche Erkenntniſs,

ſ. Erkenntniſs.

Hochmuth,

Ehrbegierde, *ambitio*, *ſuperbia*, *ambition.* Die Beſtrebung, denen Menſchen, mit welchen man ſich vergleicht, gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Überredung, ſich dadurch auch einen innern gröſsern Werth zu verſchaffen (T. 95.). Er iſt der Pflicht gegen Andere gerade zuwider, und alſo ein Laſter; denn nicht Achtung gegen das Geſetz, ſondern der Neid und die Miſsgunſt gegen die Vorzüge Anderer iſt alsdann die Triebfeder dieſer Beſtrebung. Auch iſt wohl zuweilen die Neigung, Andrer Herr zu werden, das, was uns zu derſelben antreibt (T. 95.).

2. Im Lateiniſchen iſt *ſuperbia* noch von *ambitio* unterſchieden, wie die Art von ihrer Gattung; *ſuperbia* drückt nehmlich ſehr gut das aus, was es bedeutet, die Neigung, immer oben zu ſchwimmen. Der Hochmuth, den der Lateiner *ſuperbia* nennt, iſt eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*). Er beſteht darin, daſs ein Menſch dem andern anſinnet, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu ſchätzen (A. 237.), und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäſsigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter (T. 144.). Wenn dieſer Hochmuth, wie mehrentheils der Fall iſt, an

Wahnſinn grenzt, weil er der Abſicht des Hochmüthigen (wie bei einem Verrückten) gerade zuwider iſt, ſo heiſst er ein Wurm. Denn dieſer Hochmuth reitzt andere Menſchen vielmehr, dem Eigendünkel des Hochmüthigen auf alle Weiſe Abbruch zu thun, ihn zu necken, und ſeiner beleidigenden Thorheit wegen, durch beiſsende Spötterei, dem Gelächter bloſs zu ſtellen. Man kann daher auch ſagen, der Hochmuth iſt eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegenhandelnde, alſo thörichte Ehrbegierde. Er iſt eigentlich die Übertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt, wenn man auf den Erfolg ſieht, aber die Verletzung der Pflicht gegen Andere, wenn man auf die Abſicht ſieht. Der Hochmüthige hat zwar die Abſicht, Andere bloſs zu ſeinen Zwecken, der Befriedigung ſeiner Ehrbegierde zu gebrauchen, aber ſein Mittel iſt dazu untauglich, denn er ſtöſst die Menſchen, die ihn in Vergleichung mit ſich ſelbſt hochachten ſollen, von ſich ab, und macht, daſs ſie ihn verachten (A. 237.). Der Hochmuth iſt vom Stolz (*animus elatus*) unterſchieden, denn dieſer iſt Ehrliebe (nicht Ehrbegierde), d. i. Sorgfalt, ſeiner Menſchenwürde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) (T. 144. A. 126.).

3. Der Hochmuth iſt ungerecht, denn er iſt gleichſam eine Bewerbung des Ehrſüchtigen um Nachtreter, denen er verächtlich zu begegnen ſich berechtigt glaubt, er widerſtreitet alſo überhaupt der ſchuldigen Achtung für Menſchen. Er iſt Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewiſſen Verhältniſſe gar nicht den Werth hat, um Zweck zu ſeyn. Er iſt Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverſtand. Denn er bringt gerade das Widerſpiel ſeines Zwecks hervor; indem dem Hochmüthigen ein jeder um deſto mehr ſeine Achtung weigert, je beſtrebter

derselbe sich darnach zeigt (T. 144. f.). Er ist daher auch das Instrument der Schelme, die seine Narrheit zu benutzen und zu gebrauchen verstehen. Denn man darf ihm nur schmeicheln, so hat man durch seine Leidenschaften über diesen Thoren Gewalt. Schmeichler, Jaherrn, die einem bedeutenden Manne gern das große Wort einräumen, nähren seinen ihn schwachmachenden Hochmuth, und sind die Verderber der Großen und Mächtigen, die sich diesem Zauber hingeben (A. 157.).

4. Weniger möchte angemerkt seyn, daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Andern nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun (T. 154. A. 238.).

5. Man giebt dem Spanier Schuld, daß die Empfindung der Ehre in der Regel bei ihm Hochmuth sei. Der Hochmüthige ist voll von fälschlich eingebildeten großen Vorzügen, und bewirbt sich nicht viel um den Beifall Anderer, seine Aufführung ist steif und hochtrabend. Der Hochmuth unterscheidet sich folglich darin von der Eitelkeit, daß die letztere um Beifall buhlet, der erstere den Beifall Anderer eben nicht achtet. Von der Hoffahrt unterscheidet sich der Hochmuth dadurch, daß die erstere ein Stolz mit Eitelkeit verbunden ist. Es ist also nicht nöthig, daß ein Hoffährtiger zugleich hochmüthig sei, d. i. eine übertriebene falsche Einbildung von seinen Vorzügen habe, die ihn gegen Andere ungerecht macht. Äußert endlich ein Hochmüthiger deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in seinem Betragen, so heißt er aufge-

blasen. Ein solcher ist in der Aufführung grob (S. II. 365. f.).

Höchste,

summum, supreme, s. Gut, höchstes. Ich merke zu jenem Artikel hier noch folgendes an: Die Pflicht schreibt uns gewisse Zwecke vor, die wir haben sollen. Das Bedürfniss giebt uns gewisse Zwecke, die wir folglich wirklich haben. Die erstern Zwecke mit einander vereinigt können wir uns als einen idealen Gegenstand unsrer Pflichtbestrebungen vorstellen, die wir Tugend nennen; die letztern Zwecke mit einander vereinigt, können wir uns als einen idealen Gegenstand vorstellen, den wir Glückseligkeit nennen; beide Gegenstände mit einander so vereinigt, dass die Tugend darin das Höchste oder die oberste Bedingung der Glückseligkeit ist, giebt einen idealen Gegenstand, der das höchste Gut heisst. Die Vereinigung jener beiden Stücke (Elemente) ist aber nur möglich unter der Voraussetzung der Wirklichkeit eines idealen Gegenstandes, welchen wir Gott oder den heiligen und allvermögenden Urheber der Welt nennen, s. Gott (K. VII.).

2. Es fragt sich, wenn ein Mensch, der das moralische Gesetz verehrt, und sich den Gedanken beifallen lässt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktische (gesetzgebende) Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, dass er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, was wohl die Antwort seyn würde? Er wird gewiss wollen,

a. dass eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gute bewirkt werde;

b. diese Welt gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt (R. VIII. f.).

Höchste Vernunft, s. Vernunft.

Höchstes Wesen, s. Ideal, transscendentales.

Höflichkeit,

Politesse, *politesse*. Ein Schein der Herablassung, der Liebe einflößt (A. 44.). Sie macht sich leicht familiär (A. 293.). Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfische Galanterie, samt den heißesten Freundschaftsversicherungen mit Worten, sind zwar eben nicht immer Wahrheit (Meine lieben Freunde, wie Aristoteles sagt, es giebt keinen Freund!), aber doch nicht sittlich böse, sondern erlaubt; denn

a. betrügen sie nicht, weil ein jeder weiß, wofür er sie nehmen soll. Daher kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) nicht für eine Lüge gehalten werden (T. 87.).

b. leiten diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hin (A. 44.).

2. Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Geld nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Geld umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken auszugeben, die gar keinen Werth haben, ist ein

an der Menschheit (Persönlichkeit des Menschen) verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an Andern muss uns werth seyn; weil aus diesem Spiel mit Vorstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann. Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt und der Schleier abgerissen werden, weil dieser Schein betrügt (A. 45.).

3. Die Französische Nation ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt bei ihnen ausser der Mode ist, höfisch zu seyn. Die Ursache mag wohl darin liegen, dass es für ihren Geschmack Bedürfniss ist, sich mitzutheilen, nicht aber darin, dass sie ein Interesse dabei haben. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen grossen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache derselben geworden. Es ist überhaupt nicht zu streiten, dass eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluss haben und ein solches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müsse (A. 301. f.).

Hölle,

infernus, orcus, enfer. Diesen Namen führt die Idee vom höchsten Elend. Es hat das Wort höchstes hier beide Bedeutungen (s. Gut, höchstes), Hölle ist nehmlich das oberste, oder auch als der Glückseligkeit entgegengesetzt, folglich am andern Ende, das unterste und das vollendete Elende. Da für Thiere mit warmen Blut ein hoher Grad der Hitze und der Kälte gleich viel Elend verursacht, so dachten sich daher die in der Cultur noch nicht weit vorgeschrittenen Bewohner des heissen Him-

melsſtriches das höchſte Elend der Laſterhaften in der Erreichung des höchſten Übels (welches dem höchſten Gut entgegengeſetzt iſt,) als die gröſste Hitze (Feuer- und Schwefelpful), und die Bewohner des kalten Himmelsſtrichs als die gröſste Kälte; obwohl auch die erſtern ſichs zuweilen als eine äuſserſte Finſternifs, ohne alles Licht und Wärme vorſtellten, wo Heulen und Zähnklappen iſt.

Hoffnung,

ſpes, eſperance. Die Luſt über die zukünftige Theilwerdung eines Glücks, und die Unluſt über den noch gegenwärtigen Mangel deſſelben (O. 108.). Es iſt ein Affect, und zwar ein aus Luſt und Unluſt gemiſchter, und hat wie jeder Affect Grade; der höchſte Grad derſelben iſt, wenn das Gemüth durch die unerwartete Eröffnung der Ausſicht in ein nicht auszumeſſendes Glück ſich der Hoffnung ganz überläſst. Dann ſteigt der Affect bis zum Erſticken, und tödtet (A. 209.). Die Hoffnung eines künftigen Lebens heiſst alſo, die Luſt über die zukünftige Theilwerdung eines beſſern Zuſtandes nach dem Tode, und die Unluſt über den noch gegenwärtigen Mangel deſſelben (C. 781.).

Homogeneität,

Einhelligkeit, ſ. Gleichartigkeit. Ich will hier nur noch folgendes, was in dem angeführten Artikel übergangen worden, hinzuſetzen.

1. Es iſt ein logiſches Princip: daſs, wenn einzelne Dinge auch noch ſo mannigfaltig ſind, ſie darum dennoch von einerlei Art ſind; daſs, wenn es auch noch ſo mancherlei Ar-

ten der Dinge giebt, sie darum doch zusammen nur wenige Gattungen ausmachen, welche zusammen wieder nur noch weniger höhere Geschlechter bilden; daſs also für alle mögliche Erfahrungsbegriffe eine gewisse systematische Einheit müsse gesucht werden, in so fern diese Begriffe von höhern und allgemeinern Begriffen können abgeleitet werden (C. 679. f. M. I, 301.), f. Gleichartigkeit. 1.

2. Daſs aber diese Einhelligkeit oder Homogeneität auch in der Natur angetroffen werde, soll die Regel ausdrücken: daſs man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse, (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Durch diese Regel wird gesagt: daſs die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, alle Mannigfaltigkeit als durch mehrere Bestimmung von wenigen Grundeigenschaften zu betrachten. Man ist zu aller Zeit dieser Idee von Einheit alles Mannigfaltigen so eifrig nachgegangen, daſs man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäſsigen, als sie aufzumuntern. So führten die Scheidekünstler alle Salze auf sauere und laugenhafte zurück, und versuchten sogar, auch diesen Unterschied bloſs als eine verschiedene Aeuſserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. So hat man die mancherlei Arten von Erden auf zwei zu bringen gesucht, und zuletzt ein gemeinschaftliches Princip für sie und die Salze vermuthet. Dies ist nun nicht etwa bloſs ein ökonomischer Handgriff der Vernunft, oder ein hypothetischer Versuch; sondern Jedermann setzt wirklich voraus, daſs dies eine von der Vernunft gebotene Einheit sei (C. 680. f. M. I. 302.), f. übrigens Gleichartigkeit, 1. ff.

3. Dies ist also ein Princip, durch welches die Vernunft dem Verstande sein Feld zur Hervorbrin-

gung der Erfahrungserkenntniſs vorbereitet, und welches man das Princip der Gleichartigkeit oder der Homogeneität des Mannigfaltigen unter höhern Gattungen, oder der Homogeneität der Formen nennen kann (C. 685. f.). Man kann ſich die ſyſtematiſche Einheit unter dieſem logiſchen Princip auf folgende Art ſinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der ſeinen Horizont (Geſichtskreis) hat, innerhalb welches alle die unter ihm gehörigen Individua oder einzelnen Dinge gehören. Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, läſst ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont denken, oder eine höhere Gattung u. ſ. f. bis zur höchſten (C. 686. f.).

4. Zu dieſem höchſten Standpuncte führt uns nun das Geſetz der Homogeneität, welches alſo alle Begriffe in einem ihnen allen gemeinſchaftlichen Horizont vereinigt. Aus der Vorausſetzung dieſes allgemeinen Geſichtskreiſes entſpringt nun der Grundſatz: *non datur vacuum formarum*, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen. Die Gattungen ſind nicht gleichſam iſolirt und von einander (durch leeren Zwiſchenraum) getrennt, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung (C. 687.). Dieſes Geſetz verhütet alſo die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen, und empfiehlt Gleichartigkeit (C. 688.). Es erklärt folglich die Sparſamkeit der Grundurſachen für vernunftmäſsig und der Natur angemeſſen (C. 689.).

5. Dieſe Einheit der Arten iſt alſo eine Idee, die als ſolche im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen werden muſs. Die Vernunft ſucht nehmlich dieſe Einheit nach Ideen, ſie geht folglich viel weiter, als Erfahrung reichen kann.

Horizont,

Gesichtskreis, *horizon*, *horizon*. Die Ebne, und auch der Umkreis derselben, welche das Auge aus ihrem Mittelpunct übersehen kann. Eigentlich nennt man dies den scheinbaren Horizont, und es ist nichts anders als der Theil der Oberfläche der Erde, welche der Himmel durch einen Kreis zu begrenzen scheint; auch kann man diesen Kreis selbst darunter verstehen, der für das Auge die Grenze macht.

2. Hieraus wird man sich nun erklären können, was Kant meint, wenn er sagt: Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der, als der Standpunct eines Zuschauers (der Mittelpunct, wo sich das Auge befindet) seinen Horizont hat. Er verstehet unter diesem Horizont eines Begriffs eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und überschauet werden (C. 686.), s. Homogeneität, 3. Eben so wird man aus 1. einsehen, was Kant darunter versteht, wenn er sagt: der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniss oder für den Menschen erkennbaren Dinge scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Horizont hat, nehmlich das, was den ganzen Umfang derselben befasset. Wir können dies den allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniss nennen, zum Unterschiede von dem Privathorizont jedes einzelnen Menschen. Diesen allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniss (Umkreis der Ebne) empirisch zu erreichen, ist unmöglich, ihn *a priori* zu bestimmen, dazu waren bisher alle Versuche vergeblich; und doch gehen alle Fragen der reinen Vernunft immer auf das, was ausserhalb dieses Horizonts oder in seiner Grenzlinie liegen möge, s. Hume (C. 787. f. M. I, 908.). Dies hat nun Kant durch seine Critik der reinen

Vernunft geleiſtet, und gezeigt, daſs nur Gegenſtände möglicher Erfahrung innerhalb des allgemeinen Horizonts menſchlicher Erkenntniſs liegen.

Hoſpitalität,

Wirthbarkeit, *hoſpitalitas*, *hoſpitalité*. Das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden (F. 40.). Der Eigenthümer kann den Fremdling abweiſen, wenn es ohne ſeinen Untergang geſchehen kann; darf ihm aber nicht feindlich begegnen, ſo lange er ſich auf ſeinem Platze friedlich verhält (F. 40.).

Hoſtilität,

hoſtilitas, *hoſtilité*. Die immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216.). Obgleich der Name eigentlich eine wirkliche Feindſeligkeit bedeutet, ſo wird doch hier nur der gerüſtete Zuſtand des einen Staats gegen den andern darunter verſtanden, d. i. der Zuſtand, der es möglich macht, den andern Staat jeden Augenblick feindlich zu behandeln. Dies äuſsere Verhältniſs der Staaten gegen einander iſt das eines nichtrechtlichen Zuſtandes, denn ſie verhalten ſich gegen einander wie geſetzloſe Wilde (K. 216.), ſ. Friede.

Humaniora,

ſ. Humanität.

Humanität,

Menſchlichkeit, Umgänglichkeit, *humanitas*, *humanité*. Das allgemeine Theil-

nehmungsgefühl und das Vermögen, ſich innigſt und allgemein mittheilen zu können (U. 262.). Sie macht die Befriedigung des regen Triebes zur geſetzlichen Geſelligkeit möglich; und dazu mußte die Kunſt der wechſelſeitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildeteſten Theils der Menſchen mit dem rohern erfunden werden, welche Kunſt man daher die *Humaniora* zu nennen pflegt. Durch ſie cultivirt man die Gemüthskräfte, welches die Propädeutik (Vorübung) zu aller ſchönen Kunſt iſt (U. 262. M. II, 780.).

2. Schwerlich wird ein ſpäteres Zeitalter die ältern Muſter der Humaniora entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe ſeyn wird, und endlich kaum im Stande ſeyn möchte, ohne bleibende Beiſpiele ſich von der glücklichen Vereinigung des geſetzlichen Zwanges der höchſten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur einen Begriff zu machen (U. 263. M. II, 781.).

3. Kant erklärt auch die Humanität ſo, ſie ſei die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange (A. 244.). Man ſiehet leicht, daſs dieſe Erklärung mit der erſten (in 1.) übereinſtimmt. Nur daſs in 1. die natürliche Fähigkeit und hier ein Grundſatz verſtanden wird, und alſo die Humanität im erſtern Sinne ſich von der in der letztern Bedeutung unterſcheidet, wie das natürliche Gefühl des Mitleids von der Tugend des Mitleids. Es kommt bei der Humanität in der letztern Bedeutung gar nicht auf den Grad des Wohllebens an, denn da fordert der eine viel, der andre wenig, was ihm dazu erforderlich zu ſeyn dünkt, ſondern nur auf die Art des Verhältniſſes, wie die Neigung zum Wohlleben durch das Geſetz der Tugend eingeſchränkt werden ſoll (A. 244. f.).

4. Die Umgänglichkeit (Humanität im letztern Sinne des Worts) ist also auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung (Humanität im erstern Sinne des Worts) wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuss prahlerisch, durch Verschwendung, erhöhet wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu seyn, und ist ein Wohlleben, welches der Humanität Abbruch thut (A. 245.).

5. Die Humanität oder Menschlichkeit ist also auch eine besondere, obzwar bedingte (unvollkommene) Pflicht, und bestehet in dem Grundsatz, die sinnlichen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen (T. 130.). Man kann sie als das Vermögen und der Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, die sittliche Humanität (*humanitas practica*) nennen. Jene Empfänglichkeit aber für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes kann die sinnliche Humanität (*humanitas ästhetica*) genannt werden. Die erstere ist folglich frei, und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*), und gründet sich auf praktische (gesetzgebende) Vernunft. Die zweite ist nicht frei, und kann mittheilend (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) (wie die Wärme oder ansteckende Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen; weil sie sich natürlicher Weise unter nebeneinander lebende Menschen verbreitet. Nur zu der freien Humanität giebt es Verbindlichkeit (T. 130.). Wenn der Weise des Stoikers sagt, ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne, so war das eine Äusserung der sittlichen Humanität; wenn er

aber von dem Zuſtande ſeines Freundes, der nicht zu retten iſt, ſagt, was gehts mich an, ſo verwirft er, der Meiſter ſeiner Affecten, die ſinnliche Humanität als Mitleidenſchaft (T. 130. f.). Es kann auch in der That nicht Pflicht ſeyn, aus dem Gefühl des Mitleids wohl zu thun, weil das eine Pflicht wäre, die Übel in der Welt zu vermehren, da auſser dem Leidenden auch der Mitleidende Schmerz empfinden würde. Dies würde überdem eine Pflicht der Barmherzigkeit ſeyn, d. i. des Wohlthuns gegen den Unwürdigen; denn der Barmherzige übernähme dann freiwillig, alſo ein nicht verſchuldetes Leiden, um eines Andern willen, dem die Weltregierung dieſes Leiden auflegt, der es folglich nicht freiwillig übernähme, folglich in dieſem Verhältniſſe, zumal da er nicht von aller moraliſchen Schuld frei iſt, als ein Schuldiger zu betrachten wäre. Es gebührt aber keinem Menſchen, weil keiner frei von Schuld iſt, ſich in dieſem Verhältniſſe gegen andere, als leidend für Unwürdige, zu betrachten (T. 131.).

6. Da aber die thätige Theilnehmung an dem Schickſale Anderer Pflicht iſt, ſo iſt auch alles Pflicht, was die Ausübung jener Pflicht befördern kann. Was um einer andern Pflicht willen Pflicht iſt, heiſst eine indirecte Pflicht, folglich iſt es indirecte Pflicht, die ſinnliche Humanität in Beziehung auf Mitleid in uns zu cultiviren. So iſt es aus dieſem Grunde Pflicht, die Armenhäuſer u. ſ. w. zu beſuchen (T. 131. f.).

7. Es kann nun auch die Frage ſeyn, wie wir die ſinnliche Humanität auch in Beziehung auf Mitfreude cultiviren, um dadurch die Ausübung der ſittlichen Humanität zu befördern. Durch Muſik und Tanz kann es nicht geſchehen, denn dieſe befördern nicht die Mittheilung, weil die Geſellſchaft dabei ſprachlos iſt; durch Spiel eben ſo wenig, und aus eben dem Grunde, denn

die wenigen dazu nöthigen Worte begründen keine Converſation, und der dabei als Grundſatz angenommene Egoismus wird ſchwerlich die Vereinigung der Tugend mit dem geſelligen Wohlleben befördern, die dem Egoismus ſo entgegen iſt (A. 245.). Am beſten ſcheint noch eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es ſeyn kann abwechſelnder) Geſellſchaft zum Wohlleben zuſammen zu ſtimmen, die nicht über die Zahl der Muſen und nicht unter die der Muſen ſeyn darf (A. 245.). Es giebt aber hierüber gewiſſe Geſetze der verfeinerten Menſchheit, welche die Geſelligkeit befördern. So muſs nichts von dem, was von einem indiſcreten Tiſchgenoſſen zum Nachtheil eines Abweſenden geſprochen wird, auſſer dieſer Geſellſchaft nachgeplaudert werden (A. 247.). Denn das Zuſammenſpeiſen an Einem Tiſche iſt gleichſam als die Förmlichkeit eines Vertrags der Sicherheit vor aller Nachſtellung anzuſehen (A. 248.). Allein zu eſſen (*ſolipſismus convictorii*) iſt für einen philoſophirenden Gelehrten ungeſund, und (vornehmlich wenn es gar einſames Schwelgen wird) Exhauſtation (erſchöpfende Arbeit). Der genieſsende Menſch verliert allmählig die Munterkeit. Die Unterredung bei einer vollen Tafel geht durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räſonniren und 3) Scherzen (A. 249.). Die Regeln eines geſchmackvollen Gaſtmals aber, das die Gäſte animirt, ſind:

a. Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der alle intereſſirt;

b. Keine tödtliche Stille, ſondern nur augenblickliche Pauſe in der Unterredung;

c. Nicht von einer Materie der Unterredung zu der andern abzuſpringen;

d. Keine Rechthaberei entſtehen oder dauern zu laſſen;

6. Sich keinen fchreihalfigen oder arroganten Ton zu erlauben (A. 250.).

Der **Purismus** des **Cynikers** und die **Fleifchestödtung** des **Anachoreten** können auf **Humanität** nicht Anfpruch machen (A. 252.).

Hume.

David Hume, wirklicher Legationsfecretär und Englifcher *Chargé d'affaires* zu Paris, zuletzt privatifirender Gelehrter zu Edinburg, war den 6ten April 1711 zu Edinburg, der Hauptftadt Schottlands, gebohren. Sein Vater war ein Schottifcher Laird. Er wollte fich erft 1734 zu Briftol der Handlung widmen, aber er fand, dafs er fich dazu durchaus nicht fchickte. Daher begab er fich nach Frankreich, wo er mit geringern Koften von feinem kleinen Vermögen leben und fich ganz der Philofophie und alten Literatur widmen konnte. Er verlebte hier drei vergnügte Jahre meift auf Landhäufern, zuerft bei Rheims, alsdann bei la Fleche in Anjou. Im Jahr 1737 kehrte er nach London zurück. Von hier ging er wieder nach Frankreich aufs Land. Im Jahr 1745 wurde er Gefellfchafter des Marquis von Analdale. Im folgenden Jahr war er als Secretär des General Saint - Clair bei der Landung auf der Küfte von Frankreich. In eben diefem Jahre meldete er fich zur Lehrftelle der Moralphilofophie zu Edinburg, nach Pringles Tode; aber **Beattie** erhielt fie. Der General St. Clair nahm ihn 1747 als Secretär und Aide de Camp auf einer militärifchen Ambaffade mit nach Wien und Turin. Er begab fich fodann 1749 nach Schottland, und lebte zwei Jahre mit feinem Bruder auf deffen Landhaufe.

2. Hume nahm hierauf eine Bibliothekarsftelle zu Edinburg an. Seine Gefchichte von Eng-

land machte die Regierung auf ihn aufmerkſam, und Lord Bute verſchaffte ihm eine beträchtliche Penſion vom Hofe. Im Jahr 1763. nahm ihn der Graf von Hertford als Legationsſecretär mit nach Frankreich. Zu Paris fand er eine Aufnahme, die nur mit der Aufnahme Voltaires daſelbſt verglichen werden kann. Seine Schriften waren lange daſelbſt bewundert worden. Hume's Name, ſeine Grundſätze, ſeine Geſchichte waren damals in der Mode. Er wurde von Leuten aus allen Ständen geſchmeichelt. Die Damen überhäuften ihn mit ihren Gunſtbezeugungen. Er ward in alle Geſellſchaften gebeten und war der Gegenſtand der allgemeinen Unterhaltung. Im Jahr 1765 ward er zum wirklichen Legationsſecretär ernannt. Nachdem Lord Hertford zum Vicekönig von Irland erhoben war, blieb Hume als *Chargé d'affaires* zu Paris. Während ſeines Aufenthalts daſelbſt entſtand ſeine erſte Bekanntſchaft mit Jean Jaques Rouſſeau, den er im Jahr 1766 mit nach England nahm. Hume überhäufte ihn mit Freundſchaft und Güte, und verſchaffte ihm eine Penſion vom König von England, um ihn deſtomehr an ſein zweites Vaterland zu feſſeln und ihm daſelbſt eine unabhängige Exiſtenz zu geben. Die Freundſchaft dauerte nicht lange. Rouſſeaus und Humes Charakter waren zu ſehr von einander verſchieden. Rouſſeau fand in des launigen und heitern Engländers Scherzen Beleidigungen. Es erfolgte eine gänzliche Trennung. Im Jahr 1767 wurde Hume Unter - Staats - Secretär; aber im Jahr 1769 zog er ſich nach Edinburg zurück. Er war reich geworden, denn er hatte 1000 Pfund Renten. Im Frühling 1775 wurde er von einem Übel in den Eingeweiden befallen, das er im folgenden Jahr für tödtlich hielt. Das Übel wurde immer ſchlimmer. Man rieth ihm eine Reiſe nach London, die auch anfänglich gute Dienſte zu thun ſchien. Er brauchte ſodann den Brunnen zu Bath mit Erfolg. Aber bald kamen die Symp-

tomen wieder mit ihrer gewöhnlichen Heftigkeit, und Hume reisete nach Edinburg zurück, und gab den folgenden Tag nach seiner Ankunft daselbst seinen Freunden, unter welchen Ferguson, Home und Blair waren, eine Art von Abschiedsmahlzeit. Der Tod nahete sich sichtbar und regelmäfsig — man sahe ihn langsam sterben. Aber seine Heiterkeit verminderte sich nicht. Er starb den 23ten August 1776.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System, in sehr subtilen skeptischen Untersuchungen und in einem dennoch sehr anlockenden, unnachahmlich schönem Vortrage (Pr. 18. 36. C. 884.), aufstellte, sind:

A Treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. London 1739. 40. III. Vol.

Seine Untersuchungen in diesem Werke sind sichtbar durch die Systeme des Locke und Berkeley veranlafst worden. Er wählte, wie diese seine Vorgänger, den empirischen Weg, und wurde dadurch auf einen philosophischen Skepticismus geleitet, den er sehr consequent und angenehm vorträgt. In dem ersten Bande handelt er vom menschlichen Verstande, im zweiten von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, im dritten von der Moral. Dies Werk ist jetzt in England sehr selten, und wird daselbst zu einem hohen Preise verkauft. Jakob hat es durch seine Übersetzung in Deutschland bekannter gemacht, unter dem Titel: David Hume über die menschliche Natur, aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92.

Eſſays moral and political. P. I. Edinburg 1742. 8.

Er ſpricht in dieſen Verſuchen, unter andern, von dem Urſprunge und den erſten Principien einer Regierung, von bürgerlicher Freiheit, von der Würde und Schwäche der menſchlichen Natur, von der Delicateſſe des Geſchmacks und der Leidenſchaft, vom Aberglauben und Enthuſiasmus, von Beredſamkeit, von der Denkart des Epikuräers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers, von Polygamie und Eheſcheidung, von Nationalcharaktern und von der Regel des Geſchmacks. Franzöſiſch, Amſterdam 1758, 12. 2te Aufl. 1764.

Philoſophical Eſſays concerning human Underſtanding. London 1748. 8.

In dieſem Werke hat Hume den erſten Theil ſeines Tractats über die menſchliche Natur ganz neu umgearbeitet, und ihn in mehrere kleinere Verſuche vertheilt, dem Stil mehr claſſiſche Vollkommenheit, dem Räſonnement mehr Schärfe und Conſequenz gegeben und das Ganze abgekürzt. Franzöſiſch, Amſterdam 1758. 12. 2te Aufl. 1761. Deutſch unter dem Titel: David Hume's Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, neu überſetzt von M. W. G. Tennemann, nebſt einer Abhandlung über den philoſophiſchen Skepticismus, von Reinhold. Jena, 1793. 8.

Political Discourses. Edinburg 1752. 8.

Es iſt eigentlich der zweite Theil ſeiner *Eſſays moral and political.* Unter andern unterſuchte er hierin das Geld und den geſellſchaftlichen Grundvertrag. Franzöſiſch, Amſterdam 1754. 12.

Inquiry concerning the Principles of Moral. London, 1752. 8.

Dies ist eigentlich der **zweite** Theil seines Tractats über die menschliche Natur. **Französisch**, Amsterdam, 1760. 12. Hume erklärte selbst diese für die beste von allen seinen Schriften.

Four dissertations. 1. The natural History of Religion. 2. Of the Passions. 3. Of Tragedy. 4. Of the Standard of Taste. London, 1757. 8.

In der natürlichen Geschichte der Religion machte Hume seine Religionszweifel bekannt. **Französich**, Amsterdam, 1759. 12. 2. Bände. **Deutsch**, von **Resewitz**, unter dem Titel: Vier Abhandlungen. 1) Die natürliche Geschichte der Religion. 2) Von den Leidenschaften. 3) Vom Trauerspiele. 4) Von der Grundregel des Geschmacks; von David Hume. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. Ich habe überall die französische Übersetzung benutzt.

Nach seinem Tode kamen noch heraus:

The Life of D. Hume written by himself. London 1777. 8. und

Dialogues concerning the Natural Religion. London 1779. 8. **Deutsch**, von **Platner**, Leipzig, 1781. 8.

Die meisten Leser fanden in dieser Schrift den Atheismus, aber der Zweck derselben ist offenbar skeptisch.

Essays on suicide and the immortality of the soul, by D. Hume — A new edition. London, 1789.

Dies Werk ist von Hume, er hat es aber nie anerkannt und in seine Werke aufgenommen.

Humes Versuche sind ins Deutsche übersetzt, unter dem Titel: Vermischte Schriften, 4 Theile, Leipzig, 1755. 1756. 1766.

4. Von diesem Hume sagt nun Kant (Pr 7.): „Seit Lockes und Leibnitzens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden. Ich habe schon im Artikel: *a priori* 9 u. 10. gezeigt, dass Hume alle Erkenntniss *a priori* leugnet. Der Artikel: Dependenz, 3. enthält Humes ganze Gedankenfolge über den empirischen Ursprung der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, s. auch Gewohnheit.

5. Hätte Hume recht, dass es überhaupt keine Erkenntniss *a priori* gebe, so wäre der Empirismus die einzige Quelle der Principien, und es gäbe gar keine Metaphysik oder Wissenschaft solcher Erkenntnisse *a priori*, die nicht, wie die Logik, die blosse Form zu denken, sondern einen gewissen *a priori* entspringenden Inhalt, also Gegenstände *a priori*, betreffen. Gleichwohl nannte Hume diese seine alle Metaphysik zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei. Er zog sie sogar nebst der Moral der Mathematik und Naturwissenschaft weit vor. Der scharfsinnige Mann sahe aber hier bloss auf den negativen Nutzen, den solche Untersuchungen nothwendig haben müssten. Dieser besteht nehmlich darin, dass die übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft durch sie gemässigt, und so die vielen endlosen und zur Verfolgung Anderer reizenden Streitigkeiten, die das Men-

schengeschlecht verwirren, gänzlich aufgehoben werden. Aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten (auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel seiner Bestrebungen (Tugend und Glückseligkeit) ausstecken kann (P. 9.*) 26. 95. 98. M. I, 176.).

Ferner bedachte Hume nicht, dass daraus der härteste Skepticismus auch in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft entsteht. Denn wir können nach seinen Grundsätzen niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge, in so fern sie existiren, auf eine Folge schliessen, weil dazu die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Ursache mit ihrer Wirkung erforderlich wäre, welche Hume von dieser Verknüpfung leugnete. Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen, es müsse etwas vor ihr vorhergegangen seyn, worauf sie nothwendig folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben. Dieses gründet aber den Skepticismus aufs festeste und macht ihn unwiderleglich (P. 88. ff. M. II., 235.).

Die reine Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume sich einbildete, dass sie nur darum *a priori* seyn könne, weil sie auf dem Satze des Widerspruchs beruhe. Ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, gründe sich nehmlich auf ganz andere Principien, als andere seyn sollende Erkenntnisse *a priori*. Er theilte noch nicht so förmlich und allgemein als Kant alle Sätze in synthetische und analytische ab (s. Analytisches Urtheil und Mathematik), er wusste von diesen Benennungen noch nichts. Allein er macht doch einen solchen Unterschied unter den Erkenntnissen *a priori*, dass es eben so viel ist, als ob er gesagt hätte, Mathematik enthält bloss analytische Sätze *a priori*.

Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage, wegen des Ursprungs synthetischer Urtheile *a priori*, auch auf die Mathematik ausgedehnt. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf bloſse Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiomen der Mathematik ebenfalls der Erfahrung und damit dem Skepticismus hätte unterwerfen müssen, welches zu thun er viel zu viel Einsicht hatte. Und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, mit welchen sich Kant beschäftigt hat (Pr. 34. ff. M. II. 177. 236. P. 27. 90. ff. C. 128.).

6. So übereilt und unrichtig auch Humes Folgerung (alle vorgeblich *a priori* bestehende Erkenntnisse wären nichts als falschgestempelte gemeine Erfahrungen), so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet. Diese Untersuchung aber wäre es wohl werth gewesen, daſs sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, seine Aufgabe (wie Erkenntniſs *a priori* möglich sei) glücklicher aufzulösen. Das würde gewiſs eine gänzliche Reform der Metaphysik hervorgebracht haben (Pr. 9. f.).

7. Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, daſs er von keinem verstanden wurde. Seine berühmtesten Gegner waren Reid, Oswald, Beattie und Priestley.

a. D. Thomas Reid hat folgende Schriften herausgegeben:

Inquiry into the human mind on the principles of common sense 3. *edit.* London, 1769. 8.

Essays on the intellectual powers of man, Edinburgh, 1785. 4.

Essays on the active powers of mon, Edinburgh, 1788. 4.

Die erste Schrift ist Leipzig 1782. gut und mit einer lesenswerthen Vorrede übersetzt. Er stellte gewisse von der Erfahrung unabhängige Principien in der menschlichen Seele auf, nach welchen der menschliche Verstand sowohl bei dem schärfsten Denken, als auch bei den gewöhnlichsten Urtheilen des gemeinen Lebens verfahre. Diese Principien schildert er als instinctartig, und nennt sie zusammengenommen den gemeinen Menschenverstand. Er beschuldigt die Descartes und Malebranche, die Locke und Berkeley und am meisten Hume, dass sie dem gemeinen Menschenverstande einen öffentlichen Krieg angekündigt hätten, wodurch sie ihn wohl eine Zeitlang hätten in Verwirrung bringen, aber unmöglich besiegen können. Reid sucht den Grund des Übels in der Lehre von den Ideen (s. *A priori* 10.). Er leugnet, was Locke, Berkeley und Hume behauptet hatten, dass jeder Gegenstand unsers Denkens (den jene Philosophen Idee nennen) eine Copie von einem erhaltenen Eindruck sei. Auch er unterscheidet Ideen, Sensationen oder Eindrücke, und Objecte, von denen die Sensationen Zeichen seien. Aber er behauptet, dass gewisse Vorstellungen mit dem Glauben an die Existenz der Objecte, auf welche sie sich beziehen, unzertrennlich verbunden seien. Eine gegenwärtige Sensation bringe also den Glauben an die gegenwärtige Existenz eines Objects, und das Gedächtniss den Glauben an eine vergangene Existenz hervor. Diejenigen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft erzeugt, seien mit gar keinem Glauben verbunden. Dieser Glaube sei ein simpler Actus der Seele, der eben so wenig erklärt werden könne, als was

Sehen und Hören ist, und warum wirs glauben, dass zweimal zwei vier ist. Er sei einmal in unserer Natur gegründet, eben sowohl als andere ursprüngliche Gattungen von Evidenzen, die nicht von einander abhängen, nicht in einander aufgelöset werden können. Für oder wider solche Evidenzen mit Vernunftgründen zu streiten, sei ungereimt. Es seien erste Principien, die nicht in das Gebiet der Vernunft, sondern des gemeinen Menschenverstandes gehören. Eben so werden alle Menschen durch die Einrichtung ihrer Natur gedrungen, an ein empfindendes und denkendes Wesen oder an einen Geist zu glauben, der fortfährt, ein und dasselbe Ich zu seyn, wenn auch alle seine Ideen und Eindrücke verändert werden. Niemand weiss, wie er zu diesem Begriffe gekommen ist, er geht vor allem Räsonnement, vor aller Erfahrung, vor allem Unterrichte voran, und wir können uns auch durchaus nicht von demselben losmachen. Die verschiedenen Gattungen von Gerüchen, von Tönen, von Geschmack und gewisse Affectionen des Sehnervens erregen die ihnen eigenthümlichen Sensationen, die mit dem Glauben an äussere Existenz verbunden sind. Eine harte Substanz erzeugt die Sensation der Härte und den Glauben an etwas Hartes. Der Unterschied zwischen *qualitatibus primariis* (den Eigenschaften der ersten Gattung) und *secundariis* (den Eigenschaften der zweiten Gattung, s. Berkley 4. I., d.) der Cörper ist in unserer Natur gegründet. Die *primariae* werden bei den *secundariis* vorausgesetzt. Wie die Vorstellungen von jenen in uns kommen, dies ist uns unerklärlich. Sie beziehen sich auf keine bestimmte Sensation, noch auf eine bestimmte Operation unserer Seele — sie sind das Werk der Natur.

b. D. Jakob Beattie, Professor der Philosophie und Logik auf der Universität zu Aberdeen, gab heraus:

Essays on the nature and immutability of truth. 5. *Edit.* London, 1774. Deutſch, Leipzig, 1777. und in ſeinen Werken, 2. Bde. Leipzig, 1779. u. 80.

Er geht von denſelben Grundſätzen mit Reid aus, von gewiſſen inſtinctartigen Principien der Wahrheit im Menſchen. Beattie und Hume waren Feinde, der erſte fand aber auch in Groſsbritanien einen ſehr groſsen Beifall unter Perſonen aus allen Ständen. Er betrachtete den gemeinen Menſchenverſtand als eine beſondere Art von Inſtinct. Es iſt nach ihm unmöglich, Jemand die beſondere Empfindung mitzutheilen, welche die Operation dieſes Vermögens begleitet, wenn ihm die Natur ſolche verweigert hat. Er macht den gemeinen Menſchenverſtand auch zur Regel der moraliſchen Verbindlichkeit, und ſchlieſst nicht undeutlich alle Operationen der Vernunft dabei aus. Er baut die Hoffnung eines zukünftigen Lebens zuletzt auf eben das Princip des gemeinen Menſchenverſtandes (*common ſenſe*), auf welchem bei ihm alle Wahrheit und Gewiſsheit beruhet. Auf eben dieſem Fundamente ruht bei ihm die moraliſche Freiheit.

c. Oswald gab heraus:

An appeal to common ſenſe in behalf of religion Vol. I. Edinburgh, 1776. *Vol. II.* 1772.

Er entwickelt hier überhaupt mehrere Lehren der vorhergehenden weiter, um den Skepticismus zu verbannen, und den Glauben an die Hauptwahrheiten (*primary truths*) feſtzuſetzen. Hume, ſagt er, und andere neuere Weltweiſen haben die natürlichen Empfindungen des Menſchengeſchlechts, z. E. den Glauben, lieber auf die ſubtilſte und künſtlichſte Art analyſiren, als einen beſondern

Sinn für dieſelben in unſrer Natur annehmen wollen. Shaftsbury, Hutcheſon, Smith haben auf verſchiedene Gefühle des menſchlichen Herzens aufmerkſam gemacht, die eigentlich bloſs Theile des gemeinen Menſchenverſtandes (*common ſenſe*) ſind. Dieſer innere Sinn entſcheidet über alle erſten Wahrheiten mit eben der unzweifelhaften Gewiſsheit, mit welcher wir über ſinnliche Objecte vermittelſt unſrer Sinnorgane entſcheiden. Die erſten Wahrheiten der Religion und Moral ſind eben ſowohl Objecte dieſes Gemeinſinnes (*common ſenſe*), als andere erſte Wahrheiten. Unſere Kenntniſs dieſer Wahrheiten iſt weder von der Senſation noch von der Reflexion abzuleiten, ſondern von eben jenem den vernünftigen Weſen eigenthümlichen Sinne. Es iſt leicht, diejenigen Wahrheiten, welche die Autorität dieſes Gemeinſinnes für ſich haben, von andern zu unterſcheiden. Jene haben ihre Evidenz in ſich ſelbſt, dieſe nehmen ſie von andern Wahrheiten her. Wer jene im Ernſte bezweifelt, iſt entweder ein Thor oder ein Wahnſinniger. Die Verſchiedenheit der Meinungen unter den Menſchen läſst ſich wohl mit der Exiſtenz eines ſolchen innern Sinnes vereinigen. Vorurtheile und Leidenſchaften können ihn unterdrücken, aber nicht auslöſchen. Gewiſſe Axiomen müſſen wir ohne weitern Grund glauben; wenn wir uns nicht der Unvernunft ſchuldig machen wollen. Die Exiſtenz Gottes, ſeiner Eigenſchaften, ſeiner Einheit, der Begriff von der Schöpfung den uns die Schrift giebt, die Moralität und ein zukünftiges Gericht ſind ſolche Axiomen. Beſondere Veranſtaltungen der Vorſehung (Wunder) können ohne die geringſte Störung allgemeiner Geſetze ſtatt finden.

d. D. Joſeph Prieſtley ſchrieb:

An examination of Dr. Reids Jnquiry etc. Dr. Beattie's etc. and Oswald's Appeal

etc. by Joseph Priestley, L. L. D. F. R. S. London 1774.

Er trat in dieser Schrift gegen Hume's drei vorhergehende Schottische Gegner auf, und suchte gegen sie die Rechte der Vernunft und des Räsonnements zu retten. Er warf ihnen vor, dass sie mit ihren instinctartigen Principien in der menschlichen Natur eigentlich gar nichts erklären, sondern bloss eben so viele *qualitates occultas* angeben. Sehr richtig bemerkte er, dass die Behauptung einer so grossen Menge unabhängiger, willkührlicher, instinctartiger Principien alle weitere Untersuchung abschneide, und den philosophischen Geist unterdrücke. Er fand in Reids Untersuchung vorzüglich folgende Fehler:

α. Weil er keine Ähnlichkeit zwischen Objecten und Ideen bemerke, so schliesse er, dass die letztern nicht durch die erstern hervorgebracht werden können;

β. Weil er keine nothwendige Verbindung zwischen Sensationen und Objecten einsehe, und also weder die Realität der äussern Objecte noch der Seele demonstriren könne, so verwerfe er die ganze Lehre von den Ideen, und nehme zu willkührlichen Instincten seine Zuflucht;

γ. Er nehme für zugestanden an, dass unsere Ideen keine Existenz haben, wenn wir uns derselben nicht bewusst und nicht aufmerksam auf dieselben sind;

δ. Er confundire das Vermögen der Sensation mit den Ideen der Sensation;

ε. Weil wir den Mechanismus nicht kennen, durch welchen eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in unserm Gemüth

hervorgebracht werde, so schliesse er, dass diese Veränderungen durch instinctartige Principien hervorgebracht werden;

3. Indem er voraussetze, dass gewisse Bestimmungen oder Bewegungen des Gemüths vor der Erfahrung vorangehen, so schliesse er, dass sie instinctartig seien.

Überhaupt machen diese Philosophen durch ihren Gemeinsinn die Wahrheit zu etwas, das sich blos auf uns bezieht, und ihr System läfst kein Berufen auf die Vernunft zu. Es ist auch wider allen Sprachgebrauch, das Vermögen, durch welches wir die Wahrheit erkennen, einen Sinn (*sense*) zu nennen. Ein Sinn bezieht sich auf Gefühle, die immer blofs relativ sind, und durch welche man nichts über die Natur der Dinge bestimmen will — die Wahrheit aber ist etwas absolutes.

Eberhard bemerkte schon (vermischte Schriften 1. Thl. Halle 1784, S. 137 — 176, zu Ende dieser Abhandlung), dass Beattie, Reid und Oswald, indem sie den auf dunkeln Gefühlen gegründeten Urtheilen die Gültigkeit der Axiome geben, theils zu einer feinen Schwärmerei, theils zu einer Art Skepticismus leiten.

Einige Jahre nachher gab Priestley auch gegen Hume heraus:

Letters to a philosophical unbeliever Part. I. Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume. By Joh. Priestley, Bath 1780. Deutsch, Leipzig 1782.

Er miſsverſteht aber Hume ſehr oft und widerlegt ihn mehr mit Declamationen und Machtſprüchen, als mit Gründen. Auch

Dugald Stewart, Profeſſor der Moralphiloſophie auf der Univerſität zu Edinburg, ſchrieb

Elements of the philoſophy of the human mind. By Dugald Stewart, Profeſſor of moral philoſophy in the Univerſity of Edinburgh, London 1792. 4.

Er folgt noch meiſt Reids Grundſätzen, nur mit der Einſchränkung, daſs er Hume's Ideen über die Verknüpfung durch Urſache und Wirkung für gegründeter hält, als ihm ſeine Gegner eingeſtanden hatten, zugleich aber behauptet, daſs die beſcheidene Anwendung derſelben dem Deismus mehr günſtig als nachtheilig ſei. Er glaubt, daſs wir wirklich niemals erweiſen können, daſs das, was in der Natur verbunden ſei, nothwendig verknüpft ſei, ſchlieſst aber eben daraus, daſs uns die Natur auf den Glauben an eine Gottheit leite, wozu uns auch die Geſetze unſers Denkens und die zweckmäſsige Einrichtung der Natur hintrieben.

Dieſe hiſtoriſche Nachricht von Hume und ſeinen Gegnern iſt gröſstentheils ein Auszug aus Stäudlins Geſchichte und Geiſt des Skepticismus. 2. Bd. VI. Periode, S. 137 — 247.

Humes Gegner verfehlten überhaupt den Punct ſeiner Aufgabe:

wird der Begriff der Urſache durch die Vernunft *a priori* gedacht, oder nicht?

Sie nahmen immer an, er geſtehe das erſtere zu, da er doch das letztere behauptete, und das er-

ſtere bezweifelte. Dagegen bewieſen ſie ihm mit groſser Heftigkeit und mehrentheils mit groſser Unbeſcheidenheit, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war:

> daſs der Begriff der Urſache richtig, brauchbar und in Anſehung der ganzen Naturerkenntniſs unentbehrlich ſei?

Sie verkannten alſo ſeinen Wink zur Verbeſſerung:

> den Begriff der Urſache nicht ohne Critik zu gebrauchen, und zu unterſuchen, ob er auch wohl eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt ſei;

und ſo blieb in der Metaphyſik alles in ſeinem alten Zuſtande, als ob nichts geſchehen wäre. Es war ja nur die Rede

> von dem Urſprunge des Begriffs der Urſache,

nicht aber

> von der Unentbehrlichkeit deſſelben im Gebrauche.

Wäre dieſer Urſprung nur ausgemittelt worden, ſo würde es ſich wegen der Bedingungen ſeines Gebrauchs, und des Umfangs, in welchem er gültig ſeyn kann, ſchon von ſelbſt gegeben haben (Pr. 10. f.).

8. Hume's Gegner hätten aber, um ſeiner Aufgabe ein Genüge zu thun, ſehr tief in die

Natur der Vernunft eindringen müssen. Dies war ihnen nun nicht gelegen, denn sonst würden sie ihn nicht so oberflächlich abgefertigt haben. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nehmlich die Berufung

auf den gemeinen Menschenverstand.

In der That ists eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es auch genannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen. Diese Thaten bestehen darin, dass dasjenige, was man denkt und sagt, auch überlegt und vernünftig ist. Dadurch aber beweiset man seinen geraden Menschenverstand nicht, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann, und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten. Der schaalste Schwätzer kann es bei diesem Princip mit dem gründlichsten Kopfe aufnehmen, und es mit ihm aushalten. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man diese Nothhülfe nicht ergreifen. Diese Appellation (z. B. eines Oswalds, f. 7, c) ist auch, beim Lichte besehen, bloss eine Berufung auf das Urtheil der Menge. Der Philosoph erröthet aber über dies Zuklatschen, nur der populäre Witzling triumphirt darüber, und thut darauf trotzig. Hume konnte auf einen gesunden Verstand gewiss eben sowohl Anspruch machen, als Beattie. Überdem hatte der erstere noch etwas, was der letztere nicht besass, eine critische Vernunft. Er verstand es nehmlich, den gemeinen Verstand in Schranken zu halten, damit er sich nicht in Speculationen versteige, weil er da mit seinen Grundsätzen nicht fortkommen kann. Er lehrte also

den gemeinen Verſtand, daſs er nichts entſcheiden müſſe, wenn bloſs von Speculationen die Rede ſei, weil er ſich über ſeine Grundſätze nicht zu rechtfertigen verſtehe. Denn nur dann wird der geſunde*) Verſtand ein ſolcher bleiben, wenn er ſich beſcheiden innerhalb der Grenzen der Erfahrung hält, weil er ſonſt ein ſpeculativer Verſtand wird, mit Grundſätzen, die für die Speculation keine Gültigkeit haben. Meiſſel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, und ſind alsdann ſehr brauchbare Werkzeuge; aber zum Kupferſtechen muſs man die Radirnadel brauchen. So ſind gemeiner Verſtand ſowohl, als ſpeculativer brauchbar; beide aber in ihrer Art, keiner von beiden ſtatt des andern. Der ſogenannte geſunde Verſtand iſt unentbehrlich, wenn es auf Erfahrungsurtheile ankömmt; der ſpeculative Verſtand aber, wo im Allgemeinen, aus bloſsen Begriffen geurtheilt werden ſoll. In der Metaphyſik hat der ſogenannte geſunde Verſtand ganz und gar kein Urtheil, vielmehr iſt er in dieſem Felde ein ſehr ungeſunder Verſtand (oder verdient den Namen des geſunden Verſtandes dann nur *per antiphraſin*, d. i. der Name bedeutet das Gegentheil) (Pr. 12. f.).

9. Die Erinnerung des David Hume:]

daſs ſich kein einziger Fall angeben laſſe, wo man *a priori* zur Erkenntniſs des Verhältniſſes gelange, welches zwiſchen einer Urſache und ihrer Wirkung iſt (*Eſſais ſur l'Entend. hum. IV. Eſſ. I.*)

*) Beſſer ſagt man der gemeine Verſtand, denn der ſpeculative iſt nicht etwa ein ungeſunder Verſtand.

war nun dasjenige, was Kant vor vielen Jahren den dogmatiſchen Schlummer unterbrach. Dieſe Behauptung des Hume, die derſelbe für allgemein und ohne alle Ausnahme hielt, gab Kants Unterſuchungen im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung. Kant war weit entfernt, Hume in Anſehung ſeiner Folgerungen:

> daſs der Schluſs von der Exiſtenz des einen Dinges auf die Exiſtenz des andern ſich bloſs auf Gewohnheit gründe (Eſſ. V. I.); daſs die Erkenntniſs aller Naturgeſetze aus der Erfahrung entſpringe (Eſſ. IV. I.) u. ſ. w. (ſ. Aufgabe, 9. und Diſciplin, 12. ff.)

Gehör zu geben. Dieſe Folgerungen rührten bloſs daher, daſs ſich Hume ſeine Aufgabe (ſein *crux metaphyſicorum*, d. i. ſeinen ſchwer aufzulöſenden metaphyſiſchen Zweifelsknoten Pr. 100.):

> wird der Begriff der Urſache durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

nicht im Ganzen, oder in ihrer Allgemeinheit:

> wird überhaupt ein Begriff durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

verſtellete. Er fiel nur auf einen Theil derſelben, der keine Auskunft geben kann, wenn man nicht das Ganze in Betrachtung ziehet. Wenn man aber von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlaſſen hat (wie Kant mit Hume's Gedanken that), ſo kann man wohl hoffen, es damit weiter zu bringen (Pr. 13.).

10. Kant versuchte also zuerst, ob sich Hume's Einwurf:

> dafs sich keine Ursache *a priori* erkennen lasse,

nicht allgemein vorstellen lasse. Er fand bald, dafs der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, sondern

> dafs Metaphysik ganz und gar aus solchen Verknüpfungen *a priori* bestehe.

Kant suchte sich nun der Anzahl dieser Verknüpfungen zu versichern, und dieses gelang ihm auch nach Wunsch, er fand diese Anzahl aus einem einzigen Princip, dafs es nehmlich zwölf solcher Verknüpfungen geben müsse, weil es nehmlich eben so viel wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen giebt, und jede Art zu urtheilen nichts anders als eine solche Verknüpfung ist.

Kant ging hierauf an die Deduction dieser Verknüpfungen, von denen jede durch einen Begriff gedacht werden kann. Das heifst, Kant versicherte sich nun, dafs diese zwölf Begriffe (Kategorien) nicht von der Erfahrung abgeleitet werden müssen, wie Hume behauptet hatte, sondern dafs Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liefs (Pr. 102.). Er fand, dafs sie der Verstand bei allem Denken und Erkennen gebraucht, dafs sie also durch die Natur des Verstandes selbst gegeben werden, und also aus dem reinen (von aller Erfahrung unabhängigen, vielmehr erst alle Erfahrung möglich machenden) Verstande entspringen. Diese Deduction war dem

ſcharfſinnigen Hume unmöglich vorgekommen, ja es war vor Hume nicht einmal einem Philoſophen die Frage eingefallen:

> kann man zeigen, daſs es Begriffe *a priori* gebe oder nicht?

Und dennoch bediente ſich Jedermann getroſt dieſer Begriffe, ohne ſich um ihren Urſprung, und ob ſie auch gültig gebraucht würden, zu bekümmern. Dieſe Deduction, oder Nachweiſung des Urſprungs und der Gültigkeit der Begriffe *a priori*, war ſehr ſchwer zu finden. Ja es war das ſchwerſte, was jemals zum Behuf der Metaphyſik war unternommen worden, und die bisherige Metaphyſik konnte ihm dazu nicht die mindeſte Hülfe leiſten. Denn die Deduction jener Begriffe ſollte es erſt ausmachen, ob auch eine Metaphyſik, oder eine Wiſſenſchaft von Erkenntniſſen *a priori* möglich ſei. Es gelang alſo Kant mit der Auflöſung des Humiſchen Problems nicht nur in einem beſondern Fall, ſondern in Abſicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft. Und nun konnte er ſichere, obgleich immer nur langſame Schritte thun, die reine Vernunft ganz kennen zu lernen. Denn er muſste ſowohl die Grenzen, als den Inhalt der reinen Vernunft vollſtändig und nach allgemeinen Principien zu beſtimmen ſuchen. Das war nehmlich dasjenige, was nöthig war, um das Syſtem der Metaphyſik nach einem ſichern Plan aufzuführen (P. 13. ff.), ſ. Deduction, 2.

Hume nahm die Gegenſtände der Erfahrung für Dinge an ſich ſelbſt; folglich war auch ſeine Behauptung ganz richtig, daſs man unmöglich *a priori* wiſſen könne, was eine Urſache für Wirkungen hervorbringen werde, und daſs folglich keine nothwendige Verknüpfung zwiſchen einer Urſache und ihrer Wirkung ſeyn könne. Denn von Dingen an ſich ſelbſt kann es keine Erkenntniſs *a priori* geben (M. II., 237. P. 92.).

11. Kant beſorgte mit Recht, daſs es ſeiner Ausführung des Humiſchen Problems in der möglichſten Erweiterung deſſelben (nehmlich der Critik der reinen Vernunft) eben ſo gehen möchte, als es dem Problem ſelbſt erging. Denn als Hume daſſelbe zuerſt aufſtellte, verſtand Niemand ſeine Aufgabe. Und Kants Ahndung traf ein, man beurtheilte die Critik der reinen Vernunft unrichtig, weil man ſie nicht verſtand. Man verſtand ſie aber nicht, weil man das Buch zwar durchblätterte, aber nicht durchzudenken Luſt hatte. Man hatte endlich nicht Luſt, das Werk durchzudenken, weil es trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widerſtreitend und überdem weitläuftig iſt. Es iſt freilich unerwartet, von Philoſophen Klagen über Mangel an Popularität zu hören, da ihr Geſchäft eben die Speculation iſt. Und wie kann man nach Unterhaltung fragen und auf Gemächlichkeit ſehen, wenn es um die Exiſtenz einer geprieſenen und der Menſchheit unentbehrlichen Erkenntniſs ſelbſt zu thun iſt. Eine ſolche Erkenntniſs kann nur nach den ſtrengſten Regeln einer ſchulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Man klagte endlich auch über die Dunkelheit, welche in der Critik der reinen Vernunft herrſche. Dieſe rührte zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl überſehen kann, auf die es bei der Unterſuchung ankömmt. Kant fand dieſe Beſchwerde gerecht, und ſuchte dieſer Dunkelheit durch die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, Riga, 1783, abzuhelfen (Pr. 15. f.).

12. Hume machte in ſeiner natürlichen Geſchichte der Religion, beſonders aber in den nach ſeinem Tode herausgekommenen Dialo-

gen über die natürliche Religion seine skeptischen Zweifel bekannt. Er macht in der Person des Philo, den Hume selbst zu repräsentiren scheint, eine lange Reihe von Einwürfen gegen die Religion. Er spricht mit Bescheidenheit und Billigkeit, und scheint nicht einmal alle die Vortheile zu benutzen, die er seinen Gegnern abgewinnen könnte. Seine Gegner sagen nichts offenbar Ungereimtes. Die ganze Unterredung wird mit grossem Anstande und im Tone der guten Gesellschaft geführt. Aber Philo streitet doch mit weit mehr Scharfsinn und Kenntniss, und seine Antagonisten geben ihm selten eine befriedigende Antwort. Philo geht zwar zum Deismus über, aber er erklärt alle Streitigkeiten zwischen Deisten und Atheisten am Ende für Wortstreit, und leugnet die Wirkungen auf Moral und Sittlichkeit. Ein nachdenkender Leser wird durch diese Schrift auf das Resultat geleitet werden: wir können zwar nicht wohl ohne alle Religion seyn, aber sobald wir sie nach ihrem Fundamente und nach ihren Wirkungen philosophisch untersuchen wollen, so stellen sich uns unwiderlegliche Einwürfe dar, und der Glaubige meint nur mehr zu glauben, als der Zweifler. Diese Dialogen enthalten eigentlich wieder die Gründe, die schon in der Untersuchung über den menschlichen Verstand wider die Religion vorgetragen worden waren, aber ausserdem noch andere; auch werden darin manche Beweise der natürlichen Theologie, die Hume vorher nicht ausdrücklich angegriffen hatte, in ihrer Schwäche dargestellt. Die vielen feinen Bemerkungen über die Geschichte religiöser Begriffe und des religiösen Skepticismus sind nicht der schlechteste Theil dieser Schrift (Pr. 177.).

13. Humes Einwürfe wider den Theismus, oder die Ableitung der Zwecke der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Ab-

ſicht hervorbringenden (urſprünglich lebenden) verſtändigen Weſen, ſind ſehr ſtark. Ja, ſie ſind in gewiſſen, oder vielmehr allen gewöhnlichen Fällen unwiderleglich (Pr. 173.). Die Religion, läſst er einen Epikuräer ſagen (*Eſſ. ſur l'Entend. Eſſ.* II.), kann nicht auf Grundſätze der Vernunft gegründet werden; macht man damit den Verſuch, ſo erweckt man nur Zweifel.

Man will von der weiſen Ordnung in der Natur auf das Daſeyn einer intelligenten Urſache derſelben ſchlieſsen. Wenn wir aber von einer Wirkung auf ihre Urſache ſchlieſsen, ſo müſſen wir die letztere der erſtern ganz proportionirt denken. Wir dürfen alſo einer Urſache nicht mehr Eigenſchaften beilegen, als zur Hervorbringung der Welt erfordert wird. Auch dürfen wir ihr nicht das Vermögen beilegen, noch andere Wirkungen hervorzubringen. Die groſse Quelle unſrer Irrthümer über dieſen Gegenſtand und der ungemeſſenen Licenz in Conjecturen, denen wir uns überlaſſen, iſt, daſs wir uns unvermerkt an die Stelle des höchſten Weſens ſetzen, und ſchlieſsen, es müſſe in allen Fällen dieſelbigen Regeln beobachten, die wir uns an ſeiner Stelle als die beſten und vernünftigſten würden vorgeſchrieben haben.

Wir ſehen, Hume's gefährliche Argumente beziehen ſich auf den feinen Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er ſei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in ſich ſelbſt widerſprechend.

Aber, fährt Hume fort, auſserdem, daſs der ordentliche Lauf der Natur uns überzeugt, daſs ſie durch ganz andere Principien und Maximen regiert werde, als wir haben, iſt es evident allen Regeln der Analogie zuwider, von den Abſichten und Projecten der Menſchen auf die Abſichten und Projecte eines Weſens zu ſchlieſsen,

welches über die Menfchen fo fehr erhaben ift. Allein es ergiebt fich noch eine Schwierigkeit über diefen Gegenftand. Es ift zweifelhaft, ob es möglich fei, eine Urfache blofs aus ihrer Wirkung zu erkennen; oder, um es anders auszudrücken, ob es eine Urfache von einer fo befondern und einzigen Natur geben könne, dafs fie gar keine ihr parallele Urfache zulaffe, und gar keine Beziehung, gar keine Ähnlichkeit habe mit den andern Objecten, die fich unfrer Betrachtung darbieten. Wir können doch nur alsdann von einem Gegenftande auf den andern fchliefsen, wenn die Arten beider Gegenftände beftändig mit einander verknüpft find. Giebt man uns nun eine ganz einzige Wirkung, die unter keiner bekannten Art begriffen werden kann, fo ift nicht abzufehen, wie man eine Induction oder Conjectur über ihre Urfache machen könne. Und doch fetzt man voraus, dafs das Univerfum eine Wirkung fei, die einzig in ihrer Art ift, und dafs es nichts gebe, was ihr parallel fei; und hieraus fchliefst man fodann auf die Exiftenz einer Gottheit, welche eine eben fo ifolirte Urfache, ohne etwas, das ihr parallel wäre, ift.

Stäudlin Gefchichte und Geift des Skepticismus 2. B. II. Periode S. 137 — 247.

Hutchefon.

Franz Hutchefon, Doctor der Rechte und Profeffor der Philofophie zu Glasgow in Schottland, war den 8ten Auguft 1694 im nördlichen Theile von Irland gebohren, und ftudirte auch auf einer Akademie in diefem Königreiche, wo er fich mit einem mehr als gewöhnlichen Eifer und Fleifse auf die fcholaftifche Philofophie legte. Im Jahr 1710 begab er fich auf die Univerfität zu

Glasgow, und brachte es daſelbſt in der Philoſophie, der griechiſchen und lateiniſchen Sprache, der Theologie und andern Kenntniſſen ſo weit, als man es von einem ſo fähigen und ſorgfältig gebildeten Kopf erwarten konnte. Er hatte 6 Jahr auf der Univerſität zu Glasgow zugebracht, als er nach Irland zurück ging, und ſich den gewöhnlichen Prüfungen unterwarf, um in den geiſtlichen Stand zu treten; worauf ihm die Freiheit ertheilt wurde, unter den Presbyterianern zu predigen. Auf Erſuchen einiger Edelleute errichtete er eine Art von Privatakademie in Dublin.

2. Nachdem Hutcheſon ſeine Akademie ſieben bis acht Jahr mit groſsem Beifall unterhalten hatte, wurde er im Jahr 1729 nach Schottland als Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Glasgow berufen. Er ſtarb daſelbſt 1747, im 53ſten Jahre ſeines Alters, und im 16ten ſeines Aufenthalts zu Glasgow.

3. Diejenigen ſeiner Schriften, worin er ſeine philoſophiſchen Ideen aufſtellte, ſind:

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. London, 1726., gr. 8.

Der Lord Viſcount Moleswarth ſetzte ihn durch ſeine Critiken und Anmerkungen in den Stand, dieſe ſeine Unterſuchung zu verbeſſern und vollkommener zu machen; D. Synge, Lord-Biſchof von Elphin überſahe ebenfalls dieſe Schrift, und half dem Verfaſſer den allgemeinen Plan des Werks entwerfen.

Eſſay on the nature and guiding of Paſſions. London 1728., gr. 8. u. Lond. 1742. 8.

Letters of Hibernicus, enthalten einige philoſophiſche Abhandlungen, worin Hutcheſon auf eine andere, und der menſchlichen Natur anſtändigere Art, als Hobbes, die Urſachen des Lachens aufſuchte.

Synopſis Metaphyſicae, ontologiam et pneumatologiam complectens. Edit. 2. 1744. 8. Argentorati, 1771. 8.

Philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria libris III. Edit. 2. auct. Glasg. 1745. 8. Engliſch, zweite Auflage. Glasgow, 1753. 12. mit beträchtlichen Zuſätzen.

Syſtem of moral Philoſophy in three Books. Glasgow 1755. Von ſeinem Sohn, einem Arzt gleiches Namens, herausgegeben, 2 Vol. gr. 4. wieder aufgelegt, 1780 — 1784. Deutſch, Leipzig, 1756. 2. Bde., in 8., welche Überſetzung ich hier benutzen will.

Vor dieſem Werke ſteht auch ſein Leben von Wilh. Leechmann, Doctor und Profeſſor der Theologie zu Glasgow, aus welchem die vorhergehenden Nachrichten von Hutcheſons Leben genommen ſind. Hutcheſon iſt uns hier merkwürdig wegen der Grundſätze in ſeinen Schriften über die Moral. Dieſe Grundſätze ſind in allen dieſen Schriften die nehmlichen, aber die Ordnung im Vortrage iſt ſehr verſchieden. Noch hat er herausgegeben:

Logicae compendium, praefixa eſt diſſertatio de philoſophiae origine ejusque inventoribus aut excultoribus praecipuis. Ad exemplar Glasguenſe. Argentorati, 1771. 8.

Diefe Nachrichten von Hutchefons Schriften find aus Adelungs Fortfetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico entlehnt.

4. Von diefem Hutchefon fagt nun Kant (G, 91.*): „man müffe das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückfeligkeit, mit Hutchefon, zu dem von ihm angenommenen moralifchen Sinne rechnen.“ Folgendes ift ein Auszug aus Hutchefons Syftem der Moralphilofophie über diefen Gegenftand.

Unter den feinern Empfindungskräften des Menfchen ift auch eine höhere, als alle übrigen, durch welche für ihn in den Handlungen die grofse Quelle feiner Glückfeligkeit zubereitet ift, nehmlich diejenige, vermittelft welcher er moralifche Begriffe von Handlungen und Charaktern erhält. Aufser den Idioten (d. i. folchen, die ftolz vorgeben, fie wiffen viel, was fie doch nicht wiffen,) gab es nie eine Art von Menfchen, welche alle Handlungen für gleichgültig angefehen hätten. Sie finden alle den moralifchen Unterfchied der Handlungen, ohne Abficht auf den Vortheil oder Nachtheil, den fie zu gewarten haben. Diefe Empfindungskraft ift das moralifche Gefühl. Vermöge deffelben bringt das Bewufstfeyn unfrer edlen Neigungen und der daraus herfliefsenden Handlungen die angenehmften Empfindungen des Beifalls und einer innerlichen Zufriedenheit, und die Bemerkung diefer Neigungen und Handlungen an Andern ein inniges Gefühl des Beifalls und einen daher entftehenden Eifer für ihre Glückfeligkeit in uns hervor. Wenn wir uns der entgegengefetzten Neigungen und Handlungen felbft bewufst find, fo fühlen wir ein Mifsfallen an uns felbft; wenn wir fie an Andern bemerken, fo mifsbilligen wir ihre Gemüthsbefchaffenheit.

Diefes moralifche Gefühl ift allen Menfchen ge-

mein. Dafs aber der Grund der Moralität ein moralifches Gefühl fei, beweifet Hutchefon fo:

Der Begriff der moralifchen Güte liegt nicht darin,

I. dafs fie uns vermittelft der Sympathie Vergnügen verfchafft; oder dafs fie das moralifche Gefühl vergnügt. Denn die Tugenden der Menfchen unter den entfernteften Völkern erhalten eben fowohl unfern Beifall, als die Tugenden unfrer Freunde; und die Betrachtung der Tugend vergnügt uns, weil der Gegenftand vortrefflich ift; aber der Gegenftand wird nicht darum für vortrefflich angefehen, weil er uns vergnügt;

II. dafs fie der handelnden oder urtheilenden Perfon Vortheil fchafft; oder die Einbildung eines zukünftigen Vortheils. Wir achten eine Handlung um deswillen der Belohnung werth, weil fie gut ift, und wir halten fie nicht deswegen für gut, weil fie Belohnung verdient. Wir halten eine Handlung nicht darum für gut, weil fie der handelnden Perfon das Vergnügen des eigenen Beifalls verfchafft, fondern fie verfchafft derfelben diefes Vergnügen, weil fie die Eigenfchaft hat, welche wir, vermöge der Befchaffenheit diefes Gefühls, billigen müffen;

III. dafs die Neigungen und Handlungen mit dem göttlichen Willen oder Gefetz, oder auch mit der Wahrheit, oder endlich mit der Anftändigkeit übereinftimmen. Denn wir müffen erft die moralifchen Vollkommenheiten Gottes kennen, ehe wir beurtheilen können, ob etwas mit denfelben übereinftimmt, fie fetzen alfo fchon die Moralität voraus. Die Übereinftimmung mit der Wahrheit ift kein eigenthümlicher Charakter der moralifchen Güte, foll es aber Übereinftimmung mit der moralifchen Wahrheit feyn, fo ift das eine blofse Tautologie, und hiefse fo viel, als, gute Handlungen find folche,

von welchen es wahr ift, dafs fie gut find. Die moralifche Güte kann auch nicht in der Zweckmäfsigkeit und Anftändigkeit beftehen; denn die zweckmäfsige Befchaffenheit der Mittel oder der mittelbaren Abfichten beweifet nicht, dafs fie gut find, wenn nicht der letzte Endzweck gut ift.

Eben fo vergebens ift es, die Unterweifung, die Erziehung (nach Montaigne), die Gewohnheit, oder die Verknüpfung gewiffer Begriffe als den Urfprung des moralifchen Beifalls anzuführen.

IV. Es giebt ein moralifches Gefühl, d. i. ein natürliches Gefühl der unmittelbaren Vortrefflichkeit gewiffer Neigungen und der daraus fliefsenden Handlungen. Es ift ein angebohrner Trieb, der nicht wie andere Triebe feinen Sitz in den Gliedmaffen hat, und uns auch mit den Thieren gemein ift, fondern der, wie die Vernunft, feinen Sitz in der Seele hat. Aber fie ift nur als eine Gehülfin der letzten Beftimmung unfers Verftandes und Willens anzufehen, fie kann uns nur die Mittel anwenden oder zwei Endzwecke vergleichen lehren, die fchon durch andere unmittelbare Kräfte beftimmt find. Dies Gefühl ift auch der Analogie der Natur gemäfs; denn auch in befeelten Gefchöpfen andrer Art findet fich ein angebohrner Trieb zu den Handlungen, die ihnen eigen find, und fie empfinden die gröfste Luft in der Befriedigung deffelben, wenn fie auch mit Arbeit und Schmerz verknüpft ift. Diefes moralifche Gefühl erfordert aber Ausbildung und Verbefferung, nehmlich dadurch, wenn wir unfrer Seele gröfsere Syfteme und Neigungen von weiterm Umfange vorftellen. Irret nicht auch felbft unfre Vernunft oftmals, wenn fie aus einer unvollkommenen und partialen Gewifsheit übereilte Folgerungen zieht? Und doch wird unfer übereiltes Urtheil durch unfre eigene Vernunft wieder verbeffert; fo erfordert es auch nicht wieder einer höhern Kraft

als das Gefühl ſelbſt, die moraliſchen Empfindungen zu verbeſſern.

VI. Das moraliſche Gefühl iſt beſtimmt, über unſre anderen Kräfte die Herrſchaft zu führen.

VII. Die vornehmſten Gegenſtände des Beifalls ſind die liebreichen Neigungen (die Theilnehmung an Andrer Glückſeligkeit G. 91. *)). Dieſes iſt aus der Erfahrung gewiſs.

VIII. Anſtändigkeit und Würde iſt von der Tugend unterſchieden. Es giebt Eigenſchaften, die weder als Laſter verworfen, noch als Tugenden gebilligt werden.

IX. Es giebt Grade der Tugend, z. B. Gegenſtände des moraliſchen Gefühls, die nicht die höchſten zu ſeyn ſcheinen. Erſtlich einige Eigenſchaften und Fähigkeiten, die von den liebreichen Neigungen unterſchieden ſind, z. B. wenn die Wahrhaftigkeit gebilligt wird; ferner, diejenige Neigung, die mit den liebreichen Neigungen am nächſten verwandt iſt, das Verlangen nach der moraliſchen Vortrefflichkeit. So

a. haben die Anwendungen der männlichen Kräfte, welche zwar in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der Tugend ſtehen, aber doch über Sinnlichkeit und Eigennutz erhaben ſind, eine gewiſſe Würde, z. B. die Übungen in den ſchönen Künſten;

b. iſt es klar, daſs unſer moraliſches Gefühl ſolchen Eigenſchaften und Fähigkeiten, welche mit tugendhaften Neigungen unmittelbar verknüpft ſind, und welche die verächtliche Selbſtliebe ausſchlieſsen, z. B. der Aufrichtigkeit, einen weit gröſsern Werth beilegt.

c. Die ruhigen liebreichen Neigungen erhalten mehr Beifall als die Leidenſchaften. Die höchſte moraliſche Vortrefflichkeit iſt daher allgemeines Wohlwollen, und die Liebe dieſer Neigung.

X. Es giebt aber auch Grade des Laſters. Der geringſte Grad des Laſters iſt z. B. der Mangel der löblichen Fähigkeiten und Eigenſchaften, welcher wirklich keine übeln Neigungen einſchlieſst, und einen Charakter zwar nicht unmoraliſch, aber doch verachtungswürdig macht. So verachten wir eine Seele, die gegen das männliche Vergnügen, welches Künſte und ſchöne Wiſſenſchaften gewähren, unempfindlich iſt. Die Gegenſtände des geringſten moraliſchen Miſsfallens ſind:

a. Wenn man, bei Befriedigung einer anſtändigen eingeſchränkten Neigung, dasjenige aus der Acht gelaſſen hat, was das allgemeine Beſte mehr befördert haben würde, z. B. wenn Jemand bei Beſetzung einer Bedienung einen guten Freund einer andern Perſon vorzieht, welche mehr Geſchicklichkeit dazu hat.

b. Wenn Jemand dem gemeinen Beſten nachtheilige Handlungen unternimmt, um dadurch dem Tode, der Marter oder der Sklaverei zu entgehen. u. ſ. w.

5. Aus dieſer Theorie ſieht man, daſs Hutcheſon einen moraliſchen Sinn annimmt (G. 91. *)), und daſs der praktiſche Beſtimmungsgrund in ſeinem Princip der Sittlichkeit materiell und ſubjectiv iſt (P. 69.), ſ. Achtung.

Hylozoismus,

ſ. Trägheit.

Hyperphyſiſch,

ſ. Erkenntniſs, ſpeculative.

Hypoſtaſiren.

Etwas zur Subſtanz machen, oder als Subſtanz vorſtellen, ohne daſs man Grund dazu hat, oder beweiſen kann, daſs es wirklich eine Subſtanz iſt. So wird die Idee des allervollkommenſten Weſens, nachdem man ſich einen ſolchen Gegenſtand gedacht hat, d. i. ſie realiſirt, oder als Ideal vorgeſtellt hat, hypoſtaſirt, oder als eine Subſtanz gedacht. Das griechiſche Wort Hypoſtaſis bedeutet ſo viel als Subſtanz. Hypoſtaſiren iſt noch unterſchieden von perſonificiren, d. i. zur Perſon machen, oder als Perſon (Subject einer moraliſch-praktiſchen Vernunft T. 93.) vorſtellen (C. 611. *)).

2. Die ganze transſcendentale Seelenlehre gründet ſich auf eine Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns (*apperceptio ſubſtantiata*). Das Weſen, welches in uns denkt, vermeint ſich ſelbſt durch die reinen Verſtandesbegriffe, z. B. Subſtanz, Daſeyn u. ſ. w., zu erkennen, und zwar durch diejenigen, welche unter jedem Titel der Kategorien die abſolute Einheit ausdrücken, z. B. Realität, Einheit. Das Bewuſstſeyn iſt aber ſelbſt der Grund der Möglichkeit der reinen Verſtandesbegriffe, welche ihrer Seits nichts anders vorſtellen, als die Einheit des Bewuſstſeyns in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anſchauung. Daher iſt das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt oder das Selbſtbewuſstſeyn überhaupt die Vorſtellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit iſt, und doch ſelbſt unter keiner Bedingung weiter ſteht (unbedingt iſt). Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das ſich als Subſtanz

u. ſ. w. denkt, ſagen: daſs es durch ſich ſelbſt alle Gegenſtände in der abſoluten Einheit des Selbſtbewuſstſeyns erkennt. Was ich aber durchaus nöthig habe, um etwas als Gegenſtand zu erkennen, das kann nicht als Gegenſtand erkannt werden. Denke ich aber darüber nach, als über einen Gegenſtand, ſo muſs es mir freilich ſo vorkommen, als erkennte ich es durch die Kategorien, ob es wohl nichts weiter iſt, als der Schein, daſs ich die Einheit in der Verknüpfung meiner Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte aller meiner Gedanken (dem Ich, oder der Seele) halte, welches Kant eben die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns nennt (C. 401. f.), ſ. Diſciplin, 18. und Ich.

Hypotheſe,

angenommener Satz, Vorausſetzung, *hypotheſis*, *ſuppoſitio*, *hypotheſe*, *ſuppoſition*, ſ. Diſciplin, 17—23., Bedürfniſs, 3., Beweis, 3. und Glaubensſache, 10.

Hypothetiſch,

hypotheticus, *hypothétique*. So heiſst alles das, was nur unter einer Bedingung gilt, z. B. der Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, oder, wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, wird das beharrlich Böſe beſtraft. Was in dieſen Sätzen behauptet wird, wird hypothetiſch behauptet; denn daſs es naſs wird, gilt nur unter der Bedingung, wenn es regnet; und daſs der beharrlich Böſe beſtraft wird, unter der Bedingung, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt. Der ganze Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, heiſst aber auch ein hypothetiſcher Satz, weil

die Behauptung (Aſſertion) eine Bedingung (Hypotheſis) einſchlieſst.

2. Es giebt alſo eine beſondere Relation der Urtheile, vermöge der ſie hypothetiſche genannt werden. Die Relation oder das Verhältniſs des Denkens in Urtheilen iſt nehmlich das Verhältniſs, in welchem die Vorſtellungen zu einander ſtehen, ob es nehmlich das Verhältniſs des Prädicats zum Subject, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander iſt. Iſt es das Verhältniſs des Grundes zur Folge, ſo werden zwei Urtheile im Verhältniſſe gegen einander betrachtet, und der daraus entſtehende Satz heiſst hypothetiſch. Der hypothetiſche Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, enthält eigentlich das Verhältniſs zweier Sätze: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böſe wird geſtraft. Ob beide dieſer Sätze an ſich wahr ſeyn, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch einen ſolchen Satz gedacht wird (C. 98.). Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, iſt ein richtiges hypothetiſches Urtheil, obgleich beides, der Vorderſatz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, und der Nachſatz: ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, an und für ſich falſch ſeyn können; es kann falſch ſeyn, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, und es kann falſch ſeyn, daſs der beharrlich Böſe geſtraft wird, denn es kommt hier bloſs auf die Conſequenz (Abfolge) an; es wird bloſs ausgeſagt, wenn man annähme, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo müſſe man auch annehmen, daſs der beharrlich Böſe geſtraft wird. In einem jeden hypothetiſchen Urtheile wird Vorderſatz und Nachſatz ein kategoriſches (unbedingtes) Urtheil ſeyn müſſen, denn

das Urtheil ſagt aus, daſs, wenn etwas ſei oder nicht ſei (Vorderſatz), auch etwas anders geſetzt oder nicht geſetzt werden müſſe (Nachſatz). Folglich wird ſowohl im Vorderſatz als im Nachſatz das Seyn oder Nichtſeyn kategoriſch ausgeſagt; nicht hypothetiſch, weil ſonſt für den Vorderſatz und Nachſatz noch beſondere Bedingungen ſeyn müſsten, indem der Vorderſatz nur überhaupt die Bedingung des Nachſatzes iſt, weswegen eben der ganze Satz, aber nicht die beiden Glieder deſſelben hypothetiſch ſind. Der Nachſatz wird hypothetiſch durch den Vorderſatz, aber ohne den Vorderſatz hat er keine Bedingung in ſich, und iſt daher nicht an und für ſich ſelbſt hypothetiſch, ſondern kategoriſch.

3. Kant nennt es einen hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze, die an ſich gewiſs und gegeben ſind, aus ſolchen allgemeinen Sätzen abzuleiten, die nur problematiſch angenommen werden und bloſse Ideen ſind. Daſs der Menſch Empfindung, Bewuſstſeyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. hat, ſind beſondere Sätze, ſie ſagen nichts anders, als die Cauſalität unſerer eigenen Wirkungen aus, und ſind alſo an ſich gewiſs und durch die Erfahrung gegeben. Wenn nun problematiſch, d. i. ohne zu entſcheiden, ob der Satz wahr oder falſch iſt, angenommen wird, der Menſch hat eine Grundkraft, aus der alle jene Kräfte abſtammen, ſo iſt dieſe Grundkraft ein bloſser Vernunftbegriff oder eine Idee, durch welche alle in der Erfahrung gegebenen Kräfte in eine abſolute, d. i. ſolche Einheit zuſammengefaſst werden, die keine andere Einheit weiter vorausſetzt, und alſo in der Erfahrung, in der es nichts abſolutes giebt, nicht angetroffen wird. Der Begriff einer Grundkraft, von dem man nicht beweiſen kann, ob es wirklich ſo etwas gebe,

als wir uns in diesem Begriff denken, enthält eine Regel, nach der wir die Kräfte des Menschen sollen kennen zu lernen suchen, nehmlich bei unserer Erforschung dieser Kräfte so zu verfahren, als liege ihnen allen eine einzige Kraft zum Grunde, deren verschiedene Zweige sie nur wären, und welche eben die Grundkraft heisst. Es wird also nun versucht, ob man etwa, durch Vergleichung der mancherlei in der Erfahrung gegebenen Kräfte, ihre Anzahl verringern, und entdecken könne, ob sie nicht etwa eine und dieselbe Kraft, oder doch nur verschiedene Bestimmungen einer und derselben Kraft sind; ob nicht z. B. Einbildung, mit Bewusstseyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Jemehr wir auf diese Art die verschiedenen Kräfte auf weniger zurückbringen können, destomehr nähern wir uns der Idee der Grundkraft, und schliessen, dass die Regel von einer Grundkraft, welche alle besondere Kräfte in sich vereinige, Allgemeinheit habe. Ein solcher Gebrauch der Vernunft nun, gegebene besondere Sätze von einem solchen allgemeinen Satze, den man nur als möglich angenommen, von dem man aber nicht beweisen kann, dass diese Annahme auch mit einem wirklichen Gegenstande zusammenstimme, abzuleiten, heisst der hypothetische Gebrauch der Vernunft (C. 674, f. 677. M. I., 791.)., f. Apodictisch, 4.

4. Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen ist eigentlich nicht so beschaffen, dass, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Erklärungsgrund oder Grund der Ableitung angenommen wird, endlich dadurch unumstösslich gewiss werde, weil sich alles von demselben ableiten läst. Denn es kann ja immer noch Folgen geben, welche sich nicht von ihm ableiten lassen, wie will man alle möglichen

Folgen wiſſen, die, wenn man ſie wirklich alle wüſste, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen würden? Es kann z. B. wohl möglich ſeyn, daſs diejenigen gegebenen Kräfte, welche ſich nicht unter den Begriff einer einigen Kraft bringen laſſen, auch nicht von einer einigen Kraft abſtammen; und kann es nicht noch unentdeckte Kräfte in dem Menſchen geben, die zwar bisher immer gewirkt haben, auf die man aber noch nicht aufmerkſam geworden iſt, weil man ihre Wirkungen überſehen, oder ſie mit andern vermiſcht und alſo von andern Kräften abgeleitet hat? Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft dient alſo nur dazu, Einheit in die beſondern Erkenntniſſe zu bringen, ſo weit als es möglich iſt, und ſo die Regel der Allgemeinheit zu nähern (C. 675. M. I. 792.).

5. Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die Ableitung der Verſtandeserkenntniſſe aus Einer Idee; das heiſst, durch ihn ſollen alle diejenigen Erkenntniſſe, welche aus Erfahrung entſpringen, oder doch zur Möglichkeit der Erfahrung dienen, ſo behandelt werden, als hingen ſie gleichſam in einem einzigen Begriff (der Idee) zuſammen, welcher jedem ſeine Stelle anweiſet, und es zum Gliede Eines Ganzen macht. Je mehr das glückt, deſto mehr hat die Idee für ſich; dies iſt der Probirſtein der Wahrheit derſelben. Das iſt, die allgemeine Regel (die Idee), deren Richtigkeit möglich, aber nicht entſchieden iſt, iſt falſch, wenn ſie ohne allen Erfolg angewendet wird, mehrere Verſtandeserkenntniſſe durch ſie zuſammen zu vereinigen, ſondern derſelben irgend etwas entgegen ſteht, welches aber nicht bloſser Mangel der Erkenntniſs (Unwiſſenheit) ſeyn darf. Umgekehrt iſt dieſe Einheit, welche man in die Verſtandeserkenntniſſe bringen will (als bloſse Idee) nur eine ſolche, die man immer nur

als eine Aufgabe ansehen muss. Sie ist bloss hypothetisch, und dient nur dazu, zu dem Mannigfaltigen und besondern Verstandesgebrauch einen Vernunftgrund (Princip) zu finden, und diesen dadurch auch über nicht gegebene Fälle zu leiten und sie zusammenhängend zu machen (C. 675. M. I. 793.), s. Grundkraft und Hypothese.

Hypotypose,

s. Darstellung.

I.

Ich.

Die einfache Vorſtellung, durch welche das Subject, welches die Vorſtellungen hat, oder das, deſſen Beſtimmungen die Vorſtellungen ſind, gedacht wird. Alle ſeine Anſchauungen und Gedanken bindet der Menſch an die Vorſtellung: Ich. In dieſem Ich ſelbſt iſt nichts Mannigfaltiges mehr, ſind weiter keine Merkmale oder Theilvorſtellungen, zu unterſcheiden; aber es iſt das, mit welchem alles Mannigfaltige der Anſchauung und des Begriffs, als daran geknüpft, vorgeſtellt wird. Es iſt die Vorſtellung des bloſsen reinen thätigen Selbſtbewuſstſeyns, durch welche nichts Mannigfaltiges zum Erkennen gegeben wird; denn es gehört bloſs zur Möglichkeit des Anſchauens, Denkens und Erkennens, weil alles dieſes an ein Ich geknüpft ſeyn muſs. Aber dieſes Ich ſchauet ſich ſelbſt nicht an, denn es iſt weder ein Anſchauungsvermögen, welches etwa unſinnlich oder intellectuell wäre, noch ein für die Anſchauung gegebener Gegenſtand, ſondern bloſs der Grund aller Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einem Gegenſtande. Es iſt ein und daſſelbe (*unum idemque*). Selbſt, das ich mir bei allem, was ich anſchaue und denke, vorſtellen

muſs, weil ich mir desjenigen, wobei ich es mir nicht vorſtellte, auch nicht bewuſst werden könnte. Ich nenne Vorſtellungen eben darum meine Vorſtellungen, weil ſie insgeſammt an dieſes Ich geknüpft ſind. Kant nennt dieſes Ich auch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception (des Bewuſstſeyns); urſprünglich, weil dieſe Vorſtellung des Ichs von keiner andern weiter abgeleitet werden kann; ſynthetiſch, weil ſie aller Verknüpfung (Syntheſis) zum Grunde liegt und ſie möglich macht (C. 135.).

2. Dieſes Ich, oder, wenn es als das bezeichnet wird, was allem Denken zum Grunde liegt, und alles Denken (nicht als wirkende Urſache, ſondern) als erſtes Verknüpfungsmittel der Vorſtellungen möglich macht, dieſes: ich denke, muſs alſo alle meine Vorſtellungen begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben ſo viel heiſst, als, die Vorſtellungen würden entweder unmöglich, oder wenigſtens für mich nichts ſeyn, denn ich wäre mir derſelben nicht bewuſst. Dieſe Vorſtellung des Ichs, oder, ich denke, iſt die Aeuſserung einer Selbſtthätigkeit (nicht ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit), und heiſst auch die transſcendentale Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, um damit anzuzeigen, daſs ohne ſie keine Erkenntniſs *a priori* möglich ſei, und daſs ſie aller Erfahrung vorausgehe und nichts von Erfahrung enthalte (C. 131. ff. M. I, 147.), ſ. Apperception und Selbſtbewuſstſeyn.

3. Daſs dieſes Ich immer daſſelbe Ich, bei allem Mannigfaltigen in einer Anſchauung, iſt, enthält eine Verknüpfung von Vorſtellungen, und iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir dieſer Verknüpfung bewuſst bin. Denn bei allen meinen Vorſtellungen, deren ich mir bewuſst bin, iſt

zwar der Gedanke, dafs Ich fie habe; allein diefes Bewufstfeyn ift zerftreuet, und es gehört noch ein eigener Act dazu, um, mir vorzuftellen, dafs alle diefe verfchiedenen Ich ein und daffelbe Ich find. Diefe Vorftellung bekomme ich dadurch noch nicht, dafs ich jede Vorftellung mit Bewufstfeyn begleite, oder mir derfelben bewufst bin; fondern dafs ich eine Vorftellung zu der andern hinzufetze, und mir der Verknüpfung derfelben bewufst bin. Alfo nur dadurch, dafs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorftellungen in Einem Bewufstfeyn verbinden kann, ift es möglich, mir vorzuftellen, dafs jedes einzelne Ich in jeder einzelnen Vorftellung mit allen übrigen ein und daffelbe ift (C. 133.), f. Bewufstfeyn.

4. Die Vorftellung Ich, oder, ich denke, fteht nicht auf der Tafel der Stammbegriffe des reinen Verftandes, und ift dennoch eine transfcendentale Vorftellung, dergleichen jene Stammbegriffe auch find. Darum ift aber doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verftandes nicht mangelhaft, denn das Ich ift kein folcher Stammbegriff des reinen Verftandes. Es ift eigentlich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transfcendentalen, folglich auch jener Stammbegriffe. Alfo ift es auch eine transfcendentale Vorftellung, aber es kann keinen befondern Titel haben. Denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewufstfeyn gehörig, aufzuführen. Es ift alfo rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindruck auf die Sinne. Allein es dient dennoch dazu, zweierlei Gegenftände aus der Natur unferer Vorftellungskraft zu unterfcheiden, das, was alle Gedanken, als feine Beftimmungen, hat, und den Gegenftand der äufsern Sinne. Jenes wird durch das Ich gedacht, und heifst: Seele, fällt nicht in die äufsern Sinne, und ift folglich blofs im innern Sinn; diefer heifst Cörper, und wird auch durch die äufsern Sinne wahrgenommen.

Dennoch bedeutet der Ausdruck Ich auch den Gegenſtand der Pſychologie oder Seelenlehre. Will ich nun weiter nichts von der Seele wiſſen, als was ich unabhängig von aller Erfahrung (welche das Ich in *concreto* beſtimmt) aus dieſer Vorſtellung Ich ſchlieſsen kann, ſo kann dies rationale Pſychologie oder Seelenlehre aus bloſser Vernunft heiſsen (C. 399. f. M. I. 449.).

5. Die Seelenlehre aus bloſser Vernunft iſt alſo eine angebliche Wiſſenſchaft, welche man auf den einzigen Satz:

ich denke

hat erbauen wollen. Er gehört zur Transſcendentalphiloſophie, oder zu der Wiſſenſchaft, welche alle reine menſchliche Erkenntniſs *a priori* aufſtellt und entwickelt; es iſt daher zu unterſuchen, ob dieſe Wiſſenſchaft Grund habe, oder ob man wirklich *a priori* von dem, was da denkt, etwas wiſſen könne. Man könnte zwar vielleicht ſagen: der Satz, ich denke, ſei ein Erfahrungsſatz, denn er drücke eine Wahrnehmung meiner ſelbſt aus; dann wäre auch die darauf gebauete Seelenlehre nicht aus bloſser Vernunft, ſondern aus der Erfahrung. Allein das Ich, oder, ich denke, kann ſo wenig aus der Erfahrung entſpringen, daſs vielmehr ohne daſſelbe gar keine Erfahrung, ja auch keine Vorſtellung *a priori* möglich iſt. Soll ich den Gedanken: Subſtanz, haben, ſo muſs er an das: ich denke, geknüpft ſeyn; denn das deutlich gedachte Bewuſstſeyn des Gedankens: Subſtanz, iſt nichts als der Gedanke: ich denke die Subſtanz. Man muſs hier folgendes wohl bedenken, wenn man alle Zweifel darüber,

ob das, was Kant für transſcendental und *a priori* ausgiebt, nicht doch im Grunde bloſs innere Erfahrung ſei, aus dem Wege räumen will. Man kann unter **innerer** Erfahrung zweierlei verſtehen:

a. die Erkenntniſs des beſondern durch den innern Sinn Gegebenen, was ich nicht ohne Unterſchied bei jedem Weſen, welches erkennt, oder Vorſtellungen hat, vorausſetzen kann; z. B. es iſt meinem innern Sinn empiriſch gegeben, daſs ich jetzt dieſe Gedanken habe, die ich hier niederſchreibe, auſserdem auch wohl noch manche andere, zu welchen mich die Gegenſtände um mich her, von welchen ich jetzt nicht ganz abſtrahire, veranlaſſen, und die gewiſs Niemand von denen, die dies leſen, jetzt auch haben wird. Eine ſolche innere Erfahrung iſt wirklich empiriſche oder Erfahrungs-Erkenntniſs. Aber dieſe meine Erfahrungserkenntniſs hat

b. eine gewiſſe Form, welche jede menſchliche Erfahrungserkenntniſs haben muſs, die folglich allen ſo erkennenden und Vorſtellungen habenden Weſen gemein iſt; z. B. jede Erfahrungserkenntniſs muſs in einem Bewuſstſeyn vorgeſtellet und verknüpft werden, eben ſo, wie jeder äuſsere Gegenſtand (Cörper) in einem Raum ſeyn muſs. Daſs dies nun aber nicht anders möglich iſt, müſſen wir uns nothwendig vorſtellen, ſonſt könnten wir davon nichts wiſſen. Dieſe Vorſtellung von dem, was zur innern Erfahrung überhaupt gehört, iſt daher empiriſch, in ſo fern ich mir daſſelbe eben jetzt vorſtelle; aber die Erkenntniſs deſſen, was zu allem Empiriſchen

überhaupt nothwendig und allgemein gehört, ist doch nicht darum empirisch, weil sie mit meinem empirischen Bewusstseyn verknüpft seyn, d. i. im innern Sinn gedacht werden muss, wenn ich sie mir vorstellen will.

Wenn also gesagt wird, dies oder jenes ist durchs blosse Bewusstseyn gegeben, oder das Bewusstseyn belehrt uns unmittelbar davon, so heisst das darum nicht immer, es ist empirisch. Sondern es kömmt darauf an, wie es gegeben ist. Ist es so gegeben, dass sich ohne dasselbe gar keine Erfahrung, Wahrnehmung, und kein Verhältniss zu andern Wahrnehmungen denken lässt, und dass es also bei allen Erfahrungen und Wahrnehmungen vorkommen muss; so ist es zwar auch in den Erfahrungen des innern Sinnes zu finden, aber es ist doch kein besonderer Gegenstand der Erfahrung für dieses oder jenes denkende Subject, sondern gilt für alle denkende Subjecte. Die diesem Gegenstande anklebende Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann man ja gar nicht wahrnehmen (s. *A priori*). So wie daher bei äussern Gegenständen auch ein Raum wahrgenommen wird, welches aber nicht möglich wäre, wenn nicht unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit hätte, dass aus ihr die Vorstellung des Raums erzeugt werden kann; so wird auch bei allen unsern Vorstellungen überhaupt das Selbstbewusstseyn oder der Gedanke: ich denke, wahrgenommen, wenn man seine Aufmerksamkeit darauf richten will, welches aber nicht möglich wäre ohne einen Grund, der aller Erfahrung vorausgeht, und also seinem Ursprung nach nicht empirisch seyn kann, weil er erst alle Erfahrung möglich macht, und der daher transscendental genannt wird. Dies ist das transscendentale Selbstbewusstseyn oder der

transſcendentale Grundgedanke: ich denke, ohne welchen ich nicht einmal die Erfahrung machen könnte, daſs ich, und was ich, jetzt denke. Daſs ich aber dieſes von dem: ich denke, weiſs, iſt nicht etwa eine innere Erfahrung, oder dadurch erzeugt, daſs man von allem Inhalt des Denkens abſtrahirt, denn dann könnte ich ja nicht wiſſen, daſs es bei aller innerer Erfahrung, in jedem durch Anſchauungen und Begriffe erkennenden Weſen ſo ſeyn muſs; ſondern ich weiſs es daher, weil, wenn ich das transſcendentale Ich weglaſſen will aus der Vorſtellung, wie das Anſchauen und Denken möglich iſt, dies gar nicht angehet. Das iſt nun nicht empiriſche, ſondern transſcendentale Erkenntniſs des Empiriſchen und ſeiner Möglichkeit. Daſs ich dieſe transſcendentale Erkenntniſs habe, iſt empiriſch, ſie ſelbſt aber gründet ſich nicht auf Erfahrung, ſondern auf die Unmöglichkeit, daſs eine Vorſtellung die meinige ſeyn könnte, wenn ich ſie nicht an den Gedanken: ich denke, knüpfen, oder den Gedanken: ich denke dieſe Vorſtellung, haben könnte. Dies iſt ein identiſcher Satz, und es bedarf derſelbe alſo keines weitern Beweiſes. Das ich denke drückt daher zwar die Wahrnehmung unſrer ſelbſt aus, aber es iſt nur dann die Wahrnehmung unſrer ſelbſt, wenn durch ihn erkannt wird, was wir denken; ſonſt iſt er nur der nothwendige und allgemeine Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung, durch welchen allein aber noch nichts wahrgenommen wird. Darum aber, weil uns das empiriſche Bewuſstſeyn (das Denken in demſelben) zum Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des transſcendentalen Bewuſstſeyns, oder des transſcendentalen Gedankens: ich denke, verhilft, kann ich nicht ſagen, daſs derſelbe aus der Erfahrung entſprungen ſei (C. 400. f. M. I. 450.).

6. Ich denke, ist also der allgemeine Text der rationalen Psychologie. Nähme sie irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung, z. B. Lust oder Unlust, noch dazu, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre. Durch dieses ich denke will man also einen Gegenstand *a priori* kennen lernen, den wir Seele nennen, und der das nicht bloss gedachte, sondern wirklich existirende Subject alles Anschauens und Denkens seyn soll. Die Prädicate desselben dürfen folglich auch nicht empirisch seyn, sonst würde das die (vermeintliche) Wissenschaft von der Seele selbst in diesem Stück empirisch machen, und die Reinigkeit der Rationalität und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben (C. 401. M. I. 451.).

7. Alles, was von einem Gegenstande zu sagen ist, finden wir, wenn wir eine Kategorie nach der andern auf ihn anwenden, um ihn dadurch zu erkennen. Der Gegenstand ist hier nun: Ich als denkendes Wesen, oder die Seele. Wir wollen nun hierauf die Kategorien nach der Ordnung der Tafel im Artikel Erfahrungsurtheil 11, B. anwenden. Aber wir wollen hier von der Kategorie der Substanz anfangen, weil, wenn ein Ding an sich selbst vorgestellt werden soll, das seine Grundbestimmung ist, dass es etwas sei, wovon Bestimmungen gelten, oder das Bestimmungen hat. Dies ist aber der Begriff, dass es eine Substanz, oder ein für sich, nicht als Bestimmung eines andern Dinges, bestehendes Ding sei. Die Titel, durch welche die rationale Seelenlehre durchgeführt werden muss (die Topik derselben) sind also von dem Begriff der Substanz an, nach der Ordnung der Tafel der Kategorien rückwärts, folgende:

Die Seele ist

1

der Relation nach:
Substanz.

2

der Qualität nach:
einfach.

3

der Quantität nach:
Einheit.
(numerisch identisch oder eine und dieselbe in verschiedenen Zeiten).

4

der Modalität nach:
existirend,
im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum.

(C. 402. M. I., 452.).

8. Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der rationalen Seelenlehre. Nehmlich die Seele ist

a. als Substanz im innern Sinn das Gegentheil von der Substanz im äussern Sinn, folglich nicht Materie, oder immateriell;

b. als einfach unauflöslich, oder sie kann nicht in Theile zerlegt werden, sie ist folglich unverweslich oder incorruptibel;

c. als Einheit immer dieselbe Substanz; nun nennt man das Vermögen, sich seiner selbst in den

verſchiedenen Zuſtänden als ein und daſſelbe Ding oder ſeiner Identität bewuſst zu ſeyn, die pſychologiſche Perſönlichkeit; folglich hat die Seele Perſönlichkeit. Dieſe drei Stücke geben den Begriff der Spiritualität, oder daſs die Seele eine Perſon ſei, die auch ohne Cörper, als eine immaterielle, folglich einfache Subſtanz an und für ſich ſelbſt exiſtiren könne. Sie iſt

d. als exiſtirend in Wechſelwirkung mit einem Cörper. Folglich belebt ſie einen Cörper. Einen ſolchen Grund des Lebens in der Materie nennen wir aber eine Seele. Die Seele iſt alſo der Grund der Animalität, oder der Thierheit. Da nun aber dieſer Grund des Lebens einfach und unverweslich iſt, ſo nimmt das Leben der Seele kein Ende, folglich hat die Seele Immortalität oder Unſterblichkeit (C. 403. M. I., 453.).

9. Eigentlich liegen dieſer ganzen transſcendentalen Seelenlehre vier Paralogismen oder Vernunftſchlüſſe, die ihrer Form nach falſch ſind, zum Grunde. Dieſe vier Paralogismen ſind es eigentlich, welche dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, liefern. Dieſe ganze Wiſſenſchaft wird aber eigentlich mit Hülfe der Kategorien aus der an Inhalt gänzlich leeren Vorſtellung Ich, die nichts anders als das bloſse Bewuſstſeyn iſt, herausgeſponnen. Man kann nicht einmal ſagen, daſs dieſes Ich ein Begriff ſei, denn es laſſen ſich in demſelben keine Merkmale weiter unterſcheiden, ſondern es iſt das bloſse Bewuſstſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich (oder, wenn vom Denken eines andern Subjects die Rede iſt, Er, Es, das Ding, welches denkt) wird bloſs ein transſcendentales Subject der Gedanken vorgeſtellt. Das heiſst, es iſt das Subject, dem alle Gedanken, als ſeine

Prädicate müssen beigelegt werden, von dem wir also nur etwas wissen durch die Prädicate, die es hat, d. i. dass es denkt und diese oder jene Gedanken hat. Nun dürfen wir aber dasselbe nicht aus den wirklichen Gedanken, die es hat, und den Naturgesetzen, nach welchen diese Gedanken erfolgen, z. B. dem Gesetze der Association u. s. w. kennen lernen wollen, denn sonst lernten wir es aus der Erfahrung kennen, und wir bekämen dann Erfahrungsseelenlehre, aber nicht Seelenlehre aus blosser Vernunft (rationale Psychologie) (C. 405. M. I. 456.). Es bleibt uns also nichts übrig, als die Vorstellung: das Ding, welches denkt. Dies ist nun bei den verschiedenen denkenden Subjecten, wenn wir die durch die Erfahrung gegebenen Gedanken, die es hat, davon absondern, in nichts von einander unterschieden. Auch können wir von demselben keine Prädicate angeben, wenn wir es nicht durch die Gedanken, die es hat, also nicht empirisch, wollen kennen lernen. Denn wir werden gleich sehen, dass die Prädicate, die wir in 8. von der Seele angegeben haben, erschlichen sind, und uns die Natur derselben gar nicht aufdecken können. Folglich ist uns das eigentliche Subject der Gedanken, oder das Ding, was da denkt, gänzlich unbekannt, und wir können niemals, auch nicht einmal davon, dass es und wie es existirt, uns den mindesten Begriff machen. Der Algebraist nennt die unbekannte Grösse, welche es sucht, x, und wir müssen gestehen, dass dieses denkende Subject uns so unbekannt ist, wie dem Algebraisten sein x; es ist, wie dieser sich auszudrücken pflegt, gleich x (= x). Wollen wir uns von diesem Dinge, was da denkt, eine Vorstellung machen, so entstehet nothwendig immer ein Cirkel. Denn wir müssen ja dann schon dieses Ich brauchen, um an dieses Selbstbewusstseyn die Vorstellungen zu knüpfen, die wir uns von demselben machen. Dies ist eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist.

Denn das Ich oder das Bewuſstſeyn iſt nicht ſowohl eine Vorſtellung, durch die ein beſonderer Gegenſtand (eine exiſtirende denkende Subſtanz) ſoll vorgeſtellt werden, ſondern es iſt die Form, welche jede Vorſtellung, wenn ſie für mich Erkenntniſs ſeyn ſoll, haben muſs. Nur von einer ſolchen Vorſtellung, die an dieſes Ich geknüpft iſt, kann ich ſagen, daſs Ich dadurch etwas denke (C. 463. f. M. I., 454.).

10. Es muſs Jedermann gleich Anfangs befremden, daſs hier vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen wird, und das, was ich zur Möglichkeit meines Denkens vorausſetze, von der Möglichkeit des Denkens eines jeden Andern gelten ſoll. Die Beſchaffenheit meines denkenden Ichs ſoll mich berechtigen, dieſelbe Beſchaffenheit von jedem Andern, welcher denkt, zu behaupten. Ja alles, was da denkt, will man, ſoll ſo beſchaffen ſeyn. Nun ſcheint ja doch der Satz: Ich denke, empiriſch oder ein Erfahrungsſatz zu ſeyn, und doch will man ſich anmaſsen, auf einen ſolchen Erfahrungsſatz (der als ſolcher, ſeiner Natur nach, doch nur particular, oder für den gegebenen Fall gültig ſeyn kann, und deſſen Gegentheil auch ſehr wohl denkbar iſt) ein apodiktiſches und allgemeines Urtheil, ſo müſſen alle denkende Weſen beſchaffen ſeyn, wie ich es an mir finde, oder mein Selbſtbewuſstſeyn es in mir ausſagt, zu gründen. Allein dieſe Behauptung hat ihren guten Grund. Denn der Satz: Ich denke, iſt nicht ſowohl eine Erfahrung davon, wie es mir allein möglich iſt zu denken, als vielmehr eine Vorausſetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar iſt. Folglich muſs ich auch *a priori* behaupten können, daſs wer da denkt, auch ein ſolches Bewuſstſeyn haben, oder alle ſeine Gedanken an das Ich knüpfen müſſe. Der Satz: ich denke, wird aber hier nicht als eine Erfahrung betrachtet, ſo wie ihn etwa Carte-

ſius betrachtet, wenn es auf die Erfahrung: ich denke, die Behauptung gründet, folglich exiſtire ich (*cogito, ergo ſum*). Sondern der Satz: ich denke, wird hier problematiſch genommen, nehmlich, wenn gedacht werden ſoll, wenn das Denken möglich ſeyn ſoll, ſo muſs jeder Gedanke von dem: ich denke, nothwendig begleitet, oder an daſſelbe geknüpft ſeyn. Es iſt alſo hier bloſs die Frage (ohne noch vorher über das Daſeyn eines denkenden Subjects zu entſcheiden), welche Eigenſchaften des denkenden Subjects laſſen ſich aus dem bloſsen: ich denke, erkennen (C. 404. M. I., 455.).

11. Wir wollen alſo nun den Satz: Ich denke, durch alle jene, in 8. angegebene, Prädicamente oder ſeyn ſollenden reinen Begriffe *a priori* der reinen Seelenlehre mit einem kritiſchen Auge verfolgen, um den Schein, der uns hier eine Erkenntniſs durch die bloſse Vernunft vorſpiegeln will, aufzudecken. Daſs ſich hier keine Erfahrung einmiſchen dürfe, ſondern die trüglichen Schlüſſe, die wir unterſuchen wollen, ganz rein *a priori* ſeyn, und den Grund einer reinen Seelenlehre *a priori*, alſo einen transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes, enthalten ſollen, iſt ſchon (9.) bemerkt worden. Da man aber hier mit Recht die möglichſt gröſste Deutlichkeit erwartet, ſo muſs ich die Kürze der Ausführlichkeit und Deutlichkeit aufopfern. Ich werde alſo dieſe Prüfung nicht, wie Kant in der zweiten und den folgenden Auflagen der Critik der reinen Vernunft thut, in ununterbrochenem Zuſammenhange fortlaufen laſſen, ſondern ich werde Kants Vortrage in der erſten Auflage dieſes ſeines Werks folgen, und die Trüglichkeit jedes einzelnen Paralogismus beſonders aufſtellen (C. 406. M. I, 457.).

12. Noch will ich mit Kant eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken, welche unſere

Aufmerkſamkeit auf dieſe Paralogismen ſchärfen wird. Nicht dadurch, daſs ich einen Gegenſtand bloſs denke, erkenne ich denſelben auch, ſondern es muſs mir der Gegenſtand durch eine Anſchauung gegeben ſeyn, und ich muſs das durch die Anſchauung gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewuſstſeyns zuſammengefaſst haben, weswegen ich dieſes Mannigfaltige eben Gegenſtand nenne, dieſe Einheit oder dieſen Gegenſtand beſtimme ich nun, oder zähle das in ihm verknüpfte Mannigfaltige durch Prädicate auf, und das heiſst, ich erkenne einen Gegenſtand. Alſo erkenne ich mein denkendes Selbſt noch nicht dadurch, daſs ich den Gedanken Ich denke, oder, welches daſſelbe iſt, mir bewuſst bin, daſs ich denke. Sondern nur dann würde ich mein denkendes Selbſt erkennen, wenn ich mir bewuſst wäre, ich ſchauete dieſes mein denkendes Selbſt an, und das Mannigfaltige in dieſer Anſchauung wäre nun, in Anſehung jeder Function des Denkens, das iſt, jeder Kategorie, beſtimmt; es habe z. B. eine beſtimmte Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. ſ. Gebrauch, 4. und Demonſtrabel, 2. Beſonders in der zuletzt citirten Stelle dieſes Wörterbuchs iſt es deutlich auseinander geſetzt, daſs dieſe Begriffe, Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. zwar ſo viel verſchiedene Arten ſind, wie ich etwas an das Ich knüpfe, oder *modi* des Selbſtbewuſstſeyns im Denken; aber daſs ich durch dieſe Begriffe nicht eher einen Gegenſtand erkenne, als wenn ich durch ſie etwas, das mir in der Anſchauung gegeben iſt, an das Ich knüpfe. Es muſs etwas angegeben werden können, was die Gröſse hat, was eine Beſchaffenheit iſt, u. ſ. f. Sonſt ſind dieſe Begriffe die bloſsen Functionen des Denkens, das iſt, die Arten, wie über jeden Gegenſtand gedacht wird, oder die Vorſtellungen, vermittelſt welcher der in der Anſchauung gegebene Gegenſtand erkannt wird. Iſt es aber nicht etwas, das in einer Anſchauung gege-

ben ift, fo können zwar noch immer jene Begriffe (Gröfse, Befchaffenheit u. f. w.) gedacht werden, aber es wird vermittelft ihrer nicht ein Gegenftand, fondern es werden dann blofs diefe leeren Begriffe allein gedacht. So ift es nun auch mit meinem denkenden Selbft, wenn ich daffelbe erkennen will. Wenn mir von demfelben nichts durch eine Anfchauung gegeben ift, fo kann ich daffelbe auch nicht durch jene leeren Begriffe, Gröfse, Befchaffenheit, Subftanz, Dafeyn u. f. w. kennen lernen. Man ftelle fich die Sache fo vor:

Ich denke mein denkendes Selbft, oder Ich denke Ich.

Das erfte Ich in diefem Satze, oder das Ich denke, ift das beftimmende Selbft, oder das Bewufstfeyn, das bei jedem Denken vorkömmt; das zweite Ich in diefem Satz, oder das denkende Selbft ift das beftimmbare Selbft. Nicht das erfte ift der Gegenftand, der erkannt werden foll, fondern das zweite. Dann ift aber das zweite entweder das erfte felbft, und ebendaffelbe wird hier nur als Subject und Prädicat gedacht, oder der Satz ift identifch. Dann habe ich aber keinen Gegenftand zu dem Prädicat, fondern es ift das blofse Bewufstfeyn felbft. Oder, das zweite Ich ift ein durch Anfchauung gegebener Gegenftand. Dann ift es aber mein innerer Zuftand, was ich in diefem Ich anfchaue, es ift mir dann nehmlich ein Mannigfaltiges von Gedanken, Gefühlen, Bildern der Phantafie u. f. w. gegeben, die ich alle durch die Vorftellung des Ichs unter Eine Einheit der Apperception oder des Bewufstfeyns bringe. Dies beftimmbare Ich, oder eigentlich mein Zuftand im innern Sinne, kann man das Ich, als Gegenftand der Erfahrung, nennen; und es ift eben das Ich in dem Cartefianifchen Satz: Ich denke (eine Erfahrung im innern Sinne), alfo bin ich (exiftire ich als un-

mittelbare Erfahrung). Das gäbe aber nicht rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre (C. 406. M. I, 458.).

Erſter Paralogismus der Subſtantialität.

13. Oberſatz: Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subject unſerer Urtheile iſt, und daher nicht als Beſtimmung (Prädicat) eines andern Dinges gebraucht werden kann, iſt Subſtanz.

Unterſatz: Ich, als ein denkendes Weſen, bin das abſolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieſes Ich kann nicht als Beſtimmung (Prädicat) irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Schlufsſatz: Alſo bin Ich, als denkendes Weſen (Seele), Subſtanz (1. C. 348.).

Critik des erſten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Man kann von jedem Dinge überhaupt ſagen, es ſei Subſtanz, ſo fern man es von bloſsen Prädicaten und Beſtimmungen der Dinge unterſcheidet. So kann man ſich ſogar eine Beſtimmung ſelbſt, in ſo fern man von ihr Beſtimmungen ausſagen will, als Subſtanz denken, z. B. die Gröſse, die Geſchwindigkeit, die Tugend. Dies heiſst aber nichts weiter, als Gröſse, Geſchwindigkeit, Tugend ſind logiſche Subjecte (logiſche Subſtanzen), denen gewiſſe Beſtimmungen, z. B. ausgedehnt, groſs oder klein, rein u. ſ. w. zukommen. Nun iſt in allem unſern Denken das Ich das Subject (die logiſche Subſtanz), dem Gedanken nur als Beſtimmungen inhäriren, nur durch die Verknüpfung

mit demſelben Gedanken ſind, und dieſes Ich kann nicht als die Beſtimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Alſo muſs Jedermann ſich ſelbſt nothwendigerweiſe als die Subſtanz, das Denken, oder die Gedanken, aber nur als Accidenzen ſeiner ſelbſt, oder als Beſtimmungen anſehen, die zuſammen den Zuſtand ausmachen, in welchem ſein denkendes Selbſt vorhanden iſt oder exiſtirt (1. C. 348. f.).

Was ſollen wir nun aber von dieſem Begriffe einer (logiſchen) Subſtanz, oder daſs wir uns beim Denken bloſs als Subject betrachten müſſen, für einen Gebrauch machen? Der Hauptbegriff der Subſtanzialität eines Dinges, wenn darunter nicht das Verhältniſs deſſelben im Urtheil, daſs es als Subject gebraucht wird, ſondern daſs es wirklich für ſich und nicht als Beſtimmung eines andern Dinges exiſtirt, verſtanden werden ſoll, iſt die Beharrlichkeit. Eine Subſtanz iſt dasjenige, was immer fortdauert, und, natürlicher Weiſe oder nach den Geſetzen der Natur, nicht entſteht und nicht vergeht. Denn ſollte auch die Subſtanz, wie die Accidenzen, dem Wechſel unterworfen ſeyn, entſtehen und vergehen, ſo müſste auch ſie an etwas anderm entſtehen, vergehen und wechſeln, und wäre dann nicht eine Subſtanz, ſondern ein Accidenz dieſes andern Dinges. Kann ich nun aber wohl aus dem logiſchen Gebrauch, daſs ich mein Ich bloſs als logiſches Subject aller meiner Gedanken, und nicht als Prädicat gebrauchen kann, ſchlieſsen, daſs mein denkendes Selbſt oder dieſes Ich wirklich ein für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen (reales und nicht bloſs logiſches) iſt, das für ſich ſelbſt fortdauert, und natürlicher Weiſe weder entſteht noch vergeht (C. 349.)?

Daſs ich den Begriff eines Gegenſtandes logiſch, zum Urtheil, als Subject gebrauchen kann, oder auch gebrauchen muſs, berechtigt mich noch nicht,

den Gegenſtand dieſes Begriffs für eine reale Subſtanz, oder ein für ſich exiſtirendes Ding zu erklären. Ja wir können gar nicht ſo ſchlieſsen, etwas iſt Subſtanz, folglich iſt es beharrlich; ſondern erſt an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, daſs wir das Ding für eine Subſtanz erklären dürfen; und eben darum iſt auch der Begriff der Subſtanz zur Erkenntniſs bloſs empiriſch- (oder für die Erfahrung) brauchbar. Nun haben wir aber bei unſerm Satze: Ich bin Subſtanz, keine Erfahrung zum Grunde gelegt, weil wir dann nicht rationale, ſondern empiriſche Pſychologie bekommen würden, ſondern wir haben ihn lediglich daraus geſchloſſen, weil das Ich immer das beſtimmende Selbſt desjenigen Verhältniſſes (C. 142.) zwiſchen Subject und Prädicat iſt, welches das Urtheil ausmacht, d. i. aus der Beziehung, die alles Denken auf das Ich, als das gemeinſchaftliche Subject aller Gedanken hat, dem alles Denken inhärirt. Wollten wir aber auch durch ſichere Beobachtung eine ſolche Beharrlichkeit des denkenden Selbſt beweiſen, ſo würde dies doch nicht einmal möglich ſeyn, weil uns nichts zu dieſer Beobachtung gegeben iſt. Denn das Ich iſt zwar in allen Gedanken, und eben dies hat manche verleitet, es für eine Anſchauung zu halten. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig eine Anſchauung, daſs man getroſt Jedermann auffordern kann, etwas anzugeben, was er in dieſem Ich anſchauet. Sogar von jeder reinen Anſchauung des Raums oder der Zeit kann man doch Prädicate angeben, aber das Ich iſt ein ganz leerer, obwohl nothwendiger Gedanke, der daher auch nicht einmal den Titel eines Begriffs verdient. Es läſst ſich nichts von dem Ich ſagen, wodurch ſich daſſelbe von jeder andern Anſchauung unterſchiede, ſondern jede Anſchauung iſt in dem Ich, d. i. an dieſe Vorſtellung geknüpft; ſie iſt das Vehikel aller An-

ſchauungen und Begriffe. Man kann alſo freilich wahrnehmen, daſs dieſe Vorſtellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber, daſs es (etwa ſo, wie die Materie in der äuſsern Anſchauung, von welcher ich ſagen kann, daſs ſie den Raum erfüllt, undurchdringlich ſei u. ſ. w.) das Beharrliche in der innern Anſchauung ſei, woran die Gedanken als die Accidenzen deſſelben wechſelten (1. C. 349. f.).

Hieraus folgt nun, daſs der vorſtehende erſte Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie uns nur eine vermeintlich neue Einſicht aufhefte, indem er das beſtändige logiſche Subject des Denkens, von welchem im Oberſatz und Unterſatz allein die Rede iſt, für das reale Subject der Inhärenz der Gedanken oder die denkende Subſtanz ausgiebt, von welchem im Schluſsſatz allein die Rede iſt. Allein von dieſem realen Subject als einem wirklichen, als Subſtanz exiſtirenden, Dinge haben wir nicht die mindeſte Kenntniſs, und können ſie auch nicht haben. Denn das Bewuſstſeyn oder die Vorſtellung des Ichs iſt das einzige, was alle übrigen Vorſtellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unſere Gedanken und Wahrnehmungen müſſen angetroffen werden. Folglich iſt es als transſcendentales Subject die Bedingung aller Anſchauungen und aller Begriffe, und kann folglich ſelbſt weder Anſchauung noch Begriff ſeyn, folglich auch ſich weder auf einen empiriſchen Gegenſtand beziehen, der dadurch erkannt würde, noch uns zur Erkenntniſs des unbekannten Dinges an ſich verhelfen, welches wir, durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens genöthigt, dieſem Ich ſowohl als allen Gedanken, als Subſtrat zum Grunde legen müſſen. Indeſſen kann man den Satz: die Seele iſt Subſtanz, gar wohl gelten laſſen. Nur muſs man darunter bloſs verſtehen, daſs wir uns die Seele, als Idee, nach der Analo-

gie als Subſtanz denken können, ohne dadurch die Natur der Seele, daſs ſie nehmlich bei allen Veränderungen, ſelbſt dem Tode des Menſchen, immer fortdauere, erkennen zu wollen (1. C. 350. f. C. 407. M. I, 459.).

Zweiter Paralogismus, der Simplicität.

14. Oberſatz: Dasjenige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz (gemeinſchaftliche Wirkung) vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann, iſt einfach.

Unterſatz. Nun iſt das denkende Ich, oder die Seele, ein ſolches Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann.

Schluſsſatz: Alſo iſt das denkende Ich einfach (1. C. 341.).

Critik des zweiten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Dies iſt der Achilles (ſ. Bewegung, 8. d.) aller dialektiſchen Schlüſſe der reinen Seelenlehre; nicht etwa bloſs ein ſophiſtiſches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünſtelt hat, ſondern ein Schluſs, welcher die ſchärfſte Prüfung und die gröſste Bedenklichkeit des Nachforſchens auszuhalten ſcheint (1. C. 351.).

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz iſt ein Aggregat vieler Subſtanzen, und die Handlung einer zuſammengeſetzten Subſtanz ein Aggregat vieler Handlungen. Was einer ſolchen zuſam-

mengesetzten Substanz, in so fern sie zusammengesetzt ist, als Accidenz inhärirt, ist ein Aggregat von solchen Accidenzen, welche Accidenzen der Theilsubstanzen sind, aus welchen die zusammengesetzte Substanz bestehet. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz (dem gemeinschaftlichen Wirken) vieler handelnden Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung blofs äufserlich ist. So ist z. B. die Bewegung eines Cörpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile. Allein mit den Gedanken, als innerlichen zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn, setzet, das Zusammengesetzte dächte; so würde ein jeder Theil des Zusammengesetzten einen Theil des Gedankens, alle zusammengenommen aber allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind (z. B. wenn die einzelnen Wörter eines Verses von verschiedenen denkenden Wesen gedacht würden), können niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen. Es mufs immer ein einziges Wesen seyn, das sie zusammenfafst. Also kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhäriren. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist. Dies ist die deutliche Auseinandersetzung des vorstehenden zweiten Paralogismus, nebst dem Beweise des Untersatzes (s. C. 351. f.).

Der sogenannte *nervus probandi*, oder die beweisende Kraft dieses Arguments (Beweises) liegt in dem Satze: dafs zu einem Gedanken durchaus nothwendig sei, viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects (durch die absolute Einfachheit der denkenden Substanz) zusammen zu fassen. Allein diesen Satz

kann Niemand aus Begriffen beweiſen. Wollte er nehmlich behaupten, der Satz:

> Viele Vorſtellungen können nur durch die abſolute Einheit des denkenden Weſens ein Gedanke werden,

ſei ein analytiſcher Satz, und man könne ihn durch bloſse Entwickelung des Begriffs eines Gedankens beweiſen; ſo iſt das falſch. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorſtellungen beſteht, iſt collectiv, d. i. eine ſolche, durch welche das Mannigfaltige in ein Ganzes verknüpft gedacht wird. Sie kann ſich alſo eben ſowohl auf die collective Einheit gründen, durch welche die Subſtanzen, welche die verſchiedenen Vorſtellungen hervorbringen, in Ein Ganzes verknüpft gedacht werden, als darauf, daſs das denkende Subject wirklich, ſeiner Natur nach, abſolut einfach ſei. So iſt die Bewegung eines Cörpers auch eine Einheit, denn ich kann mir ſie, mit Weglaſſung aller Ausdehnung, als die Bewegung eines bloſsen mathematiſchen Puncts denken. Und dennoch iſt dieſe Bewegung die zuſammengeſetzte Bewegung aller Theile deſſelben, und die Einheit des Gedankens: Bewegung, gründet ſich auf die Einheit des Begriffs des bewegten Cörpers, welche offenbar collectiv iſt, oder mehrere Vorſtellungen, die Theile des Zuſammengeſetzten, vereinigt vorſtellt, und nicht eine abſolute Einheit, welche der Cörper ſchon vermöge der Erfahrung nicht iſt, nach der er theilbar iſt. Man kann alſo nicht behaupten, es gehöre nothwendig zum Begriff eines zuſammengeſetzten Gedankens, daſs er durch eine abſolut einfache Subſtanz gedacht werde, und ein zuſammengeſetzter Gedanke und die Wirkung einer abſolut einfachen Subſtanz ſei identiſch oder vollkommen gleichgeltend. Da nun folglich voranſtehender Satz, da er nicht analytiſch iſt, ein

synthetischer Satz *a priori* seyn müſste, so wird sich gewiſs kein Kenner solcher Sätze getrauen, die Richtigkeit desselben zu verantworten (1. C. 353.).

Aber es ist auch nicht möglich, die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in diesem Satze auf Erfahrung zu gründen, so daſs man behaupten wollte, es sei zwar ein synthetischer Satz, aber nicht *a priori*, sondern aus der Erfahrung. Denn in der Erfahrung ist jede Einheit nur bedingt, d. i. eine solche, in der wir vielleicht nichts Mannigfaltiges mehr auffinden können, oder von der wir doch nicht behaupten können, sie sei an und für sich, und folglich in jeder Rücksicht, d. h. absolute Einheit. Es giebt nehmlich gar nichts Absolutes in der Erfahrung, weil alle Erkenntniſs immer eine Bedingung voraussetzt, die sie möglich macht, die Erkenntniſs des Absoluten aber keine solche Bedingung voraussetzen würde. Daraus aber, daſs wir etwas, z. B. die Zusammensetzung, nicht erfahren, folgt nicht, daſs sie nicht vorhanden sei. Woher nehmen wir denn also den Satz, dessen Richtigkeit wir jetzt untersuchen, und worauf sich der ganze zweite Paralogismus stützt (1. C. 353.)?

Wenn man sich ein denkendes Wesen vorstellen will, so kann man dies nicht anders, als dadurch, daſs man sich in Gedanken an die Stelle desselben setzt, und so dem zu erwegenden Gegenstande (dem denkenden Wesen) sein eigenes Subject unterschiebt. Dies ist bei keiner andern Art der Nachforschung der Fall, weil wir da den zu erwegenden Gegenstand jederzeit selbst denken. Nun haben wir durchaus beim Denken nöthig, das Mannigfaltige der Vorstellungen in Ein Bewuſstseyn zusammen zu fassen, und es unter Einer Vorstellung uns vorzustellen, welches eben denken heiſst, und sodann diese Vorstellung an die

abſolut einfache Vorſtellung Ich denke zu knüpfen, damit wir uns jener Vorſtellung, als der unſrigen, bewuſst werden. Wäre nun dieſe Vorſtellung: Ich denke, nicht abſolut einfach, ſondern zuſammengeſetzt, ſo könnte nicht geſagt werden Ich denke (das Mannigfaltige in Einer Vorſtellung), ſondern Mehrere würden das Mannigfaltige in mehrern Vorſtellungen denken, welches indeſſen wieder kein Denken des ganzen Gedankens oder Zuſammenfaſſen der Theilvorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn ſeyn würde. Wir können uns alſo wohl vorſtellen, daſs das Ganze des Gedankens getheilt, und unter viel denkende Subjecte vertheilt werden könnte, denn ſo entſtänden ſo viel Vorſtellungen, als denkende Subjecte wären; aber das ſubjective Ich kann doch nicht getheilt und vertheilt werden, denn es wird zum Bewuſstſeyn jeder Vorſtellung erfordert, auch läſst ſich nichts Mannigfaltiges darin unterſcheiden (1. C. 354. f.).

Man kann auch nicht etwa ſagen, folglich haben wir doch an dieſem einfachen: Ich denke, die Erfahrung von etwas Abſolutem. Denn dieſer formale Satz des Bewuſstſeyns, worauf auch in dieſem Paralogismus die Einfachheit der Seele, alſo eine Behauptung der transſcendentalen Pſychologie gegründet werden ſoll, iſt keine Erfahrung. Er iſt die bloſse Form des Bewuſstſeyns, die zwar jeder Erfahrung anhängt, aber doch derſelben vorhergeht, oder nicht mit dem Stoff der Erfahrung gegeben iſt, ſondern dem Erkenntniſsvermögen angehört, und alſo in Anſehung ſeiner Möglichkeit (potentialiter) eher im Subject iſt, als der Stoff der Erfahrung. Dieſes Ich denke iſt aber nur die unerlaſsliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher für ein ſolches denkendes Weſen, als wir ſind, Erkenntniſs möglich iſt. Wie folgt aber nun hieraus, daſs darum das denkende Weſen, als ein wirk-

lich vorhandener Gegenſtand, auch ſeiner wirklichen Natur nach, einfach ſeyn müſſe, und daſs es ein jedes ſeyn müſſe, weil wir uns an die Stelle eines jeden denkenden Weſens ſetzen müſſen, wenn wir uns daſſelbe vorſtellen? Wie folgt wohl hieraus, daſs alle und jede Erkenntniſs überhaupt in jedem möglichen denkenden Weſen dieſes einfache: Ich denke, vorausſetze, da es doch bloſs etwas ſubjectives für uns iſt; und wie kann man behaupten, daſs etwas zum Begriff des denkenden Weſens gehöre, weil es zu einer Art der Erkenntniſs, nehmlich durch Anſchauungen und Begriffe, unentbehrlich iſt (1. C. 354.)?

Aber die Einfachheit meines Selbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Ich denke geſchloſſen. Sondern dieſe Einfachheit liegt ſchon unmittelbar in jedem Gedanken, den ich habe, und deſſen ich mir bewuſst bin. Der Satz: Ich bin einfach, muſs als ein unmittelbarer Satz des Bewuſstſeyns angeſehen werden. Es iſt damit ſo wie mit dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze: Ich denke, welcher ſo viel heiſst: Ich bin als denkend wirklich. Eben ſo heiſst auch der formale Satz des transſcendentalen Bewuſstſeyns (der von dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze wohl unterſchieden werden muſs, weil er rein *a priori* iſt) Ich denke, ſo viel, als, ich bin das einfache Subject, welches alles Mannigfaltige der Vorſtellungen, die als Ein Gedanke gedacht werden ſollen, zuſammenfaſst. Ich bin das einfache Subject, heiſst aber nicht, ich bin ein exiſtirendes (reales) Weſen, welches ſeiner Natur nach einfach iſt, ſondern, wenn ich denke, ſo kann ich mir nicht in dem Ich, dem Bewuſstſeyn, das Mannigfaltige, welches ich denke, vorſtellen, ſondern bloſs in den Vorſtellungen, die ich dadurch, daſs ich ſie an dieſes einfache Ich knüpfe, vereinige. Dieſes Ich iſt alſo nicht eine reale (als Gegenſtand exiſtirende), ſondern eine bloſs

logische (zum Denken unentbehrliche) Einheit (1. C. 354.).

Also ist der so berühmte psychologische Beweis der Einfachheit der Seele lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung gegründet, die nur das Zeitwort (Verbum: Denken) in Ansehung der denkenden Person dirigirt. Es ist offenbar, dass dadurch, dass wir jedem Gedanken das Ich anhängen, das Subject, welches dadurch als die Gedanken denkend vorgestellt wird, nicht seiner Natur nach, sondern bloss transscendental, wie ihm das Denken allein möglich ist, bezeichnet wird. Dadurch lernen wir aber nicht die mindeste Eigenschaft eines denkenden Wesens selbst kennen, oder gelangen etwa zur Erkenntniss der Seele. Das Ich bedeutet ein Etwas überhaupt (transscendentales Subject), dessen Vorstellung allerdings einfach seyn muss. Denn sobald man dieses Etwas *) bestimmen will, muss man es durch die Gedanken bestimmen, die es hat; da wir nun diese weglassen, so kann folglich auch keine Bestimmung desselben angegeben werden, d. h. es muss als einfach gedacht werden. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird ja gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird (1. C. 355.).

So wie der Satz: ich bin Substanz, nichts bedeutete, als ich muss mich beim Denken jederzeit

*) Etwas aber ist bloss die Vorstellung eines noch gänzlich unbestimmten Begriffs, welches die einfachste Vorstellung ist.

als Subject denken, dem die Gedanken als Prädicate inhäriren, so daſs folglich hier der Begriff Subſtanz die bloſse Kategorie iſt, wodurch allein noch nichts in der Erfahrung erkannt wird, wenn nichts gegeben iſt, was ich durch den Begriff Subſtanz erkenne; ſo kann ich auch ſagen, ich bin eine einfache Subſtanz, das iſt, wenn ich mich als Subject der Gedanken denke, ſo unterſcheide ich nicht in mir, dem Subject, ſondern in dem, was gedacht wird, ein Mannigfaltiges. Dadurch lerne ich folglich nicht mich ſelbſt als denkendes Weſen in der Erfahrung kennen; denn was iſt das, was einfach iſt? (1. C. 356.)

Die Behauptung von der einfachen Natur der Seele iſt nur in ſo fern von einigem Werth, wenn dadurch dieſes Subject von aller Materie unterſchieden und unverweslich iſt; bloſs darum kann uns etwas an dieſer Behauptung liegen. Daher wird der Satz: die Seele iſt einfach, auch mehrentheils ſo ausgedrückt: die Seele iſt uncörperlich (immateriell). Es ſoll nun gezeigt werden, daſs von dem Satze, alles, was denkt, iſt einfache Subſtanz, nicht der mindeſte Gebrauch gemacht werden kann, um etwas über die Ungleichartigkeit der Seele, oder die Verwandtſchaft derſelben mit der Materie zu entſcheiden. Woraus denn folgen wird, daſs dieſer Satz in das Feld der Ideen gehört, und daſs es bloſs ein reines Vernunfturtheil iſt, das als ſolches ſeine Gültigkeit hat, nur nicht, um einen Gegenſtand (die Seele) dadurch zu erkennen (1. C. 456.).

Unſer denkendes Subject kann nicht cörperlich ſeyn, d. h. es kann keine Erſcheinung im Raume, kein Gegenſtand äuſserer Sinne ſeyn, denn Gedanken, Bewuſstſeyn, Begierden, ſind alles Gegenſtände des innern Sinnes. Allein dasjenige Etwas, was unſern Sinn ſo afficirt, daſs er die Vorſtellungen von Raum, Materie, Geſtalt u. ſ. w.

bekommt, kann vielleicht (als transſcendentaler Gegenſtand) zugleich das Subject der Gedanken ſeyn. Dieſes Etwas iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil das alles Prädicate ſind, die nur die Erſcheinungen angehen. Folglich iſt die menſchliche Seele durch die Einfachheit ihrer Natur, wenn man ſie auch einräumen wollte, von dem Subſtrat der Materie, welches auch einfach ſeyn kann, noch gar nicht hinreichend unterſchieden. Ich kann gar wohl annehmen, daſs das Subſtrat der Materie an ſich einfach ſei, und daſs ihm, dem in Anſehung unſeres äuſseren Sinnes (als Erſcheinung) Ausdehnung zukömmt, an ſich ſelbſt Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung cörperlich heiſst, in einer andern zugleich ein denkendes Weſen ſeyn, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daſs nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich, heiſsen, daſs Menſchen denken, d. i. eben daſſelbe, was als äuſsere Erſcheinung ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subject ſei, was nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach iſt und denkt. Aber, ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, iſt es ſchon an ſich unſchicklich, zu fragen, ob die Seele (wenn ſie ein denkendes Weſen an ſich ſelbſt ſeyn ſoll) von gleicher Art mit der Materie ſei, da dieſe nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt, und folglich nicht von gleicher Natur mit dem Dinge ſeyn kann, zu deſſen Zuſtand ſie nur, als eine Beſtimmung dieſes Dinges gehört. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligibeln (dem Dinge an ſich), welches der äuſsern Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt;

ſo können wir, weil wir vom Dinge an ſich gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen, daſs die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide. Und ſo taugt alſo der Begriff des einfachen Bewuſstſeyns gar nicht dazu in dem einzigen Falle, da er brauchbar ſeyn könnte, nehmlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äuſserer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen. Folglich mag man immer zu wiſſen vorgeben, das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transſcendentalen Gegenſtand des innern Sinnes, welchen man auch das Ich, als Noumenon nennen kann), ſei einfach, dieſer Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenſtände ſich erſtreckenden Gebrauch, und kann daher unſere Erkenntniſs nicht im mindeſten erweitern. So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie mit dieſer ihrer Hauptſtütze, zumal da der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann (1. C. 357. ff. C. 407. f. M. I. 460.).

Dritter Paralogismus, der Perſonalität.

15. Oberſatz: Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten (oder daſs er ſtets ein und daſſelbe Ich iſt) bewuſst iſt, iſt ſo fern eine Perſon.

Unterſatz: Nun iſt die Seele ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewuſst.

Schluſsſatz. Alſo iſt die Seele ſo fern eine Perſon.

Critik des dritten Paralogismus der reinen Psychologie.

Wenn wir die numerische Identität (dass es ein und dasselbe Object ist) eines äussern Gegenstandes durch Erfahrung erkennen wollen, so werden wir auf das Beharrliche (die Substanz) derjenigen Erscheinung Acht haben, worauf sich alles Übrige als Bestimmung (als Accidenzen desselben) bezieht, und die Indentität dieses Beharrlichen in der Zeit während des Wechsels seiner Bestimmungen bemerken. Nun ist aber mein Ich, und alles, was an dasselbe geknüpft ist, ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle Zeit ist bloss die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner auf einander folgenden (successiven) Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst, in aller Zeit, d. i. sie haben die Form der innern Anschauung meines Zustandes. Also ist der Satz der Identität meines Selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ein bloss analytischer Satz, und sagt weiter nichts aus, als: das Selbstbewusstseyn muss bei allen Vorstellungen, die wir haben, oder deren wir uns bewusst werden sollen, vorkommen. Da nun alle meine Vorstellungen in der Zeit sind, so muss ich mir der ganzen Zeit, in welcher ich diese Vorstellungen hatte, als zu einem Selbst gehörig bewusst seyn, das ist aber einerlei mit dem, ich bin, mit numerischer Identität (als ein und dasselbe Ich), in aller dieser Zeit befindlich (1. C. 361. f.).

Es liegt also schon in dem Begriff des Bewusstseyns, dass die Identität meiner Person bei allem, was ich denke, unausbleiblich angetroffen werden muss. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunct eines Andern betrachte, als Gegenstand seiner äussern Anschauung, so erwegt dieser äussere

Beobachter mich zuerst in der Zeit, dahingegen in dem Bewuſstſeyn die Zeit eigentlich nur in mir vorgeſtellt wird. Er wird alſo aus meinem Ich doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meines Selbſt ſchlieſsen, ob er gleich dieſes Ich mir einräumt. Denn die Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzt, iſt nicht diejenige, die in meiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Sondern dieſe Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzt, iſt diejenige, welche in ſeiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Folglich iſt die Identität, die mit meinem Bewuſstſeyn nothwendig verbunden iſt, nicht darum auch mit dem ſeinigen, d. i. mit der äuſsern Anſchauung meines Subjects durch einen Andern verbunden (1. C. 362. f.).

Es iſt alſo die Identität des Bewuſstſeyns meiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zuſammenhanges, beweiſet aber gar nicht die numeriſche Identität meines Subjects als eines an und für ſich exiſtirenden Weſens. Denn es könnte in einem ſolchen Subject, ohnerachtet der logiſchen Identität des Ichs., doch wohl ein Wechſel vorgegangen ſeyn. Das heiſst, vielleicht iſt das reale (weſentliche) Subject der Gedanken im Wechſel, aber doch ſo, daſs das logiſche Subject (das Selbſtbewuſstſeyn beim Denken) immer daſſelbe bleibt. Vielleicht überliefert das eine reale Subject dem andern, bei dieſem Wechſel, das gleichlautende Ich, ſo daſs daſſelbe den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehält, und ihn dem folgenden mittheilt. Man ſtelle ſich eine elaſtiſche Kugel, z. B. die elfenbeinerne Kugel auf einem Billard vor, wie ſie auf eine gleiche in gerader Richtung ſtöſst. Eine ſolche Kugel theilt derjenigen, auf die ſie ſtöſst, ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zuſtand, wenn man bloſs auf ihre Stelle, im Raume ſieht, mit. Man ſtelle ſich nun, nach der Analogie mit der-

gleichen Cörpern, denkende Subſtanzen vor. Dieſe Subſtanzen ſollen aber eine der andern Vorſtellungen, ſamt dem Bewuſstſeyn derſelben, einflöſsen können. So wird ſich eine ganze Reihe ſolcher Subſtanzen denken laſſen, von denen die erſte ihren ganzen Zuſtand (das Bewuſstſeyn mit allen daran gehefteten Vorſtellungen) der andern mittheilt. Die zweite theilt ihren eigenen Zuſtand, ſamt dem Zuſtande der vorigen Subſtanz, der dritten, und dieſe ihren eigenen Zuſtand und die beiden der vorhergehenden Subſtanzen der vierten mit, u. ſ. w. Die letzte Subſtanz würde ſich alſo aller Zuſtände der vor ihr wechſelnden Subſtanzen als ihrer eigenen bewuſst ſeyn, weil dieſe Zuſtände zuſamt dem Bewuſstſeyn derſelben in ſie übertragen worden, und dennoch würde ſie nicht ein und dieſelbe Perſon (an ſich) in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn (1. C. 363. f.).

Nach Heraklit iſt aller Dinge Stoff, die Ausdünſtung, Seele, denn dieſer iſt am wenigſten cörperlich, und in ſtetem Fluſſe; denn, ſagt er, gleiches wird erkannt durch gleiches, alſo bewegtes durch bewegtes; und daher muſs das Seelenweſen etwas ſeyn, das in ſteter Bewegung iſt, wie die Dinge in der Welt, und dies iſt nichts anders als eben die Luft (*Ariſtotel. de An.* I. 2. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 206. f.). Dieſer Satz, daſs die Seele in ſtetem Fluſſe ſei, wird dadurch nicht widerlegt, daſs das Selbſtbewuſstſeyn numeriſchidentiſch iſt. Denn wir können aus unſerm Bewuſstſeyn nicht darüber urtheilen, ob wir darum als Seele (denkendes Ding an ſich) beharrlich ſind, oder nicht, weil das identiſche Bewuſstſeyn uns zum Denken nothwendig iſt. Es folgt alſo aus dieſem identiſchen Bewuſstſeyn nichts weiter, als, daſs wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewuſst ſind, eben dieſelben ſind. Betrachten wir uns aber aus dem Standpunct eines Fremden, ſo können wir dieſes

darum noch nicht für gültig erklären. Denn wir treffen an der Seele keine beharrliche Erſcheinung an, als nur die Vorſtellung Ich. Dieſe begleitet und verknüpft alle Vorſtellungen, aber hieraus können wir niemals ausmachen, ob dieſes Ich (ein bloſser Gedanke) nicht eben ſowohl flieſse, als alle übrigen Gedanken, die durch dieſes Ich an einander gekettet werden (ſ. C. 364.).

Es iſt aber merkwürdig, daſs die Perſönlichkeit, mithin die Subſtanzialität der Seele allererſt jetzt, nachdem man ſchon dieſe Subſtanzialität der Seele vorher (13) zu beweiſen bemühet geweſen iſt, bewieſen werden muſs. Denn könnten wir die Subſtanzialität der Seele hier mit Sicherheit vorausſetzen, ſo würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewuſstſeyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewuſstſeyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Perſönlichkeit ſchon hinreichend iſt. Denn dadurch, daſs die Wirkung der Perſönlichkeit etwa eine Zeit hindurch (durch Mangel des Bewuſstſeyns) unterbrochen wird, hört die Perſönlichkeit nicht ſofort ſelbſt auf. Aber dieſe Beharrlichkeit iſt uns vor der numeriſchen Identität unſerer ſelbſt durch nichts gegeben. Da nun dieſe Identität der Perſon aus der Identität des Ichs in dem Bewuſstſeyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt; ſo hat auch die Subſtanzialität der Seele (in 13) nicht darauf gegründet werden können. Wenn ich das bloſse Ich bei dem Wechſel aller Vorſtellungen beobachten will, ſo habe ich kein anderes Correlat meiner Vergleichungen, als wiederum dieſes Ich, (da ich hingegen meine Vorſtellung von einem Cörper jederzeit mit einem wirklichen Cörper im Raume vergleichen kann). Folglich kann ich auf alle Fragen über dieſes Ich keine anderen, als ſolche Antworten geben, die immer daſſelbe ſagen, oder ſich im Cirkel herumdrehen (tautologiſch ſind), indem ich den Eigenſchaf-

ten, die mir, als denkendem Dinge an ſich ſelbſt, zukommen, immer meinen Begriff der formalen Bedingung des Denkens und deſſen Einheit unterſchiebe, und das ſchon vorausſetze, was man zu wiſſen verlangt, z. B. die Subſtanzialität bei dem Beweiſe der Perſonalität, da doch jene, als Beharrlichkeit, erſt auf dieſe gegründet werden kann (1. C. 365. f. C 408. f. M. I, 461.).

Der vierte Paralogismus, der Idealität des äuſsern Verhältniſſes.

16. Dieſen Paralogismus ſowohl, als auch die Critik deſſelben findet man im Artikel: Idealismus. Alles übrige aber, was man hier noch ſuchen möchte, in den Artikeln: Seele, Seelenlehre, Sinn, innerer, und Paralogismus. Zum Schluſs dieſes Artikels merke ich noch an, daſs aus demſelben erhellet, wie das Ich in folgenden Bedeutungen genommen wird:

a. Das Ich, als transſcendentales Selbſtbewuſstſeyn (1. f.), oder der Grundgedanke aller Gedanken, das beſtimmende Selbſt. Kant nennt es auch den pſychologiſchen Grundbegriff, welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nehmlich die Einheit deſſelben, *a priori* enthält (C. 712.). Es iſt das logiſche Subject des Denkens, das bloſs reflectirende Ich, von welchem gar nichts weiter zu ſagen, ſondern das eine ganz einfache Vorſtellung iſt (A. 15.).

b. Das Ich, als der Gegenſtand der Erfahrung, oder der Gegenſtand der empiriſchen Seelenlehre, auch die Seele genannt. Es iſt das Ich, als empiriſches Selbſtbe-

wufstseyn, oder des innern Sinnes (4. 12) (C. 428.). Es ist unser innerer Zustand, und enthält eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die eine innere Erfahrung möglich machen. (A. 15.). Dieses Ich ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach, von dem vorigen verschieden. Das heifst, es ist ein und dasselbe Subject, das sich als bestimmend und als bestimmbar betrachtet (A. 16. N. 118. 119.).

c. Der Gegenstand der reinen Seelenlehre. Es ist nichts anders, als das Ich in a, nur verkannt, und für ein für sich bestehendes Wesen gehalten, das *a priori* erkannt werden könne (5. f.).

d. Ich, als Noumen oder transscendentales Substrat des Denkens, auch das intelligibele Ich, eine Idee, die wir der Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens nach den Erscheinungen des innern Sinnes zum Grunde legen. Es wäre ein Ding an sich (Noumen), von dem wir folglich weder Daseyn noch Beschaffenheit erkennen können (14).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. S. 231. ff. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 399. ff.

Dess. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 348. ff.

Dess. Anthropol. §. 4. S. 15. f.

Ideal,

Urbild, *prototypon*, *ideal*. Die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäqua-

ten Wesens (U. 54.). Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, d. i. einen solchen Begriff, für den in der Erfahrung kein ihm vollkommen angemessener (adäquater) Gegenstand gefunden werden kann, z. B. die Idee des allervollkommensten Wesens. Wenn wir uns nun ein einzelnes Wesen vorstellen, das einer solchen Idee vollkommen angemessen wäre, so heisst diese Vorstellung ein Ideal.

2. Dieses Ideal, d. i. die Idee *in individuo* (als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding), ist noch weiter von der Realität (davon, dass es ein solches Ding wirklich *in concreto* gebe) entfernt, als eine bloise Kategorie es ist, die nicht einen durch die Sinne gegebenen Stoff zum Inhalt hat. In der Erfahrung ist ein solches Ideal gar nicht zu finden (C. 596. M. I, 685.). Ein dergleichen Ideal ist z. B. der Mensch in seiner ganzen Vollkommenheit, wozu zweierlei gehört: a. die innere Vollkommenheit, dass er alles in sich vereinige, was die Idee des vollkommenen Menschen ausmacht. Von allen entgegengesetzten Prädicaten kömmt ihm also immer eins zu, so dass also dadurch das Ideal gleichförmig bestimmt ist, welches bei jedem Individuum oder einzelnen Dinge der Fall seyn muss; b. gehört dazu die äussere Vollkommenheit, dass der vollkommenste Mensch auch alle die Eigenschaften in ihrer erforderlichen Vollkommenheit habe, welche zu den Zwecken desselben nothwendig sind. Plato nennt ein solches Ideal, eine Idee des göttlichen Verstandes (*Plat. Parmen. Epinomis. Senec. Ep.* 65. Tiedemanns Geist der specul. Philos. 2. B. S. 91.) (C. 596. M. I, 686.). Die menschliche Vernunft enthält viel solche Ideale, d. i. Wesen, die bloss in Gedanken existiren, eins davon ist auch der Weise des Stoikers, (ein Mensch, der vollkommen weise ist, und folglich bloss in Gedanken existirt) (C. 597. M. I, 687.).

3. Es giebt aber zweierlei Arten von Ideen, Vernunftideen und äſthetiſche Ideen, folglich giebt es auch zweierlei Ideale, Ideale der Vernunft und Ideale der Einbildungskraft oder der Sinnlichkeit. Die Ideale der Vernunft kann man nach der Eintheilung der Vernunft in ſpeculative und praktiſche, in Ideale der ſpeculativen und Ideale der praktiſchen Vernunft eintheilen. Ideale der ſpeculativen Vernunft ſind ſolche Weſen, die ich mir als den ſpeculativen Ideen adäquat vorſtelle, z. B. die Welt; Ideale der praktiſchen Vernunft ſind ſolche Gegenſtände, die ich mir als den praktiſchen Ideen angemeſſen vorſtelle, z. B. die Heiligkeit, ſo wie ſie das Evangelium darſtellt, die von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Beide, die ſpeculative und praktiſche Vernunft haben jede nur Ein eigentliches Ideal. Das erſtere heiſst daher Vorzugsweiſe das Ideal der reinen Vernunft, und Kant verſtehet darunter, die Vorſtellung eines Weſens aller Weſen, auch nennt er den dialectiſchen Vernunftſchluſs ſelbſt, durch welchen man, vermittelſt eines Fehltritts der Urtheilskraft, aus der Vernunft die Realität eines ſolchen Weſens, welches die Bedingungen aller möglichen Dinge in ſich vereinigt, beweiſen und ſeine Beſchaffenheit erkennen will, ſo (C. 398. 435.). Das letztere iſt das Ideal des höchſten Guts, oder die Vorſtellung eines Weſens, welches den moraliſch vollkommenſten Willen mit der höchſten Glückſeligkeit in ſich vereinigt und die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſofern ſie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältniſſe ſteht (C. 838.).

4. Die Ideale der Sinnlichkeit, z. B. die der Maler, ſind von den Idealen der Vernunft

gänzlich verschieden, und gleichsam Monogrammen (einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge) der Einbildungskraft. Diese Ideale der Sinnlichkeit heissen so, weil sie das (durch die Vernunft vermittelst der Einbildungskraft idealisirte) nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen, eigentlich aber kann sich Niemand darüber erklären und eine verständliche Idee von ihnen angeben, folglich verdienen sie nur in uneigentlicher Bedeutung den Namen eines Ideals (C. 598, M. I, 688.). Ein solches Ideal der Sinnlichkeit oder der Einbildungskraft ist auch die Glückseligkeit, denn es beruht blofs auf empirischen Gründen (G. 47.). Das Ideal der Vernunft ist dagegen ein Gegenstand, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, von dem sich also die Merkmale angeben lassen, obgleich in der Erfahrung dasjenige mangelt, was alles dazu gehört, um die Idee vollständig zu erreichen (die hinreichenden Bedingungen der Congruenz mit der Idee), und der Begriff eines solchen Ideals folglich transscendent ist, d. h. über alle Erfahrungsgrenzen hinaus liegt, und folglich für uns nur in unserm Kopfe existirt. Ein solches Ideal der Vernunft ist die intelligibele Welt oder die Verstandeswelt, denn es beruht blofs auf Gründen der reinen Vernunft, welche es allein denkt (G. 126.). Die Absicht des Ideals der Sinnlichkeit ist, dass Künstler ihre Producte darnach formen und Kenner sie darnach beurtheilen; die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideal ist dagegen, die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges von einem solchen Ideale, als seinem Urbilde, abzuleiten. Sie geben ein unentbehrliches Richtmaass der Vernunft ab, welche des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen (C. 597. 599, M. I, 689.).

Transſcendentales Ideal.

5. Im Artikel Beſtimmung, 3. g. h. findet man den Begriff von einem Gegenſtande entwickelt, welchen man ſich als den Inbegriff alles Möglichen vorſtellt, der lauter Realitäten enthält, ohne alle wahre Verneinungen und Schranken, welches der Begriff von einem Individuo oder einzelnen Objecte iſt, das durch die bloſse Idee durchgängig beſtimmt iſt, und folglich ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muſs (C. 602.). Man kann ſich aber nie eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daſs man die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Es ſind folglich alle Begriffe der Negationen oder Verneinungen von den Realitäten oder Bejahungen (Poſitionen) abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge, d. h. will man ſich, abgeſehen von aller Erfahrung, vorſtellen, was der Inhalt aller möglichen Dinge ſei, wodurch ſie durchgängig beſtimmt ſind, ſo muſs man ſagen, daſs es Realitäten ſind, indem Negationen nichts zu dem Inhalt wirklich hinzuthun, und nur dadurch das Ding beſtimmen, daſs ſie eine Realität in demſelben aufheben (C. 603. M. I, 695.).

6. Wenn wir uns nun einen Inbegriff aller Beſtimmungen denken, von welchen jedem wirklichen Dinge in der Erfahrung einige, von den andern aber das Gegentheil, d. i. die Negationen derſelben beigelegt werden, ſo daſs daſſelbe dadurch durchgängig beſtimmt wird; ſo können wir dieſen Inbegriff aller Beſtimmungen ein transſcendentales Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung nennen. Es iſt aber dieſes Subſtrat eine Vorſtellung unſrer Vernunft, und enthält lauter Realitäten, folglich iſt es nichts anders, als die Idee

von einem All aller Realitäten. Alle Verneinungen ſind alsdann nichts als Schranken, oder Beſchränkungen (Limitationen), durch Ausſchlieſsung aller der Realitäten, welche noch auſser denen, die das Ding hat, in dem Unbeſchränkten (dem All der Realitäten) gedacht werden (C. 603. M. I, 696.).

7. Jenes Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung iſt alſo der Begriff des Unbeſchränkten, oder Alls aller Realitäten (*ratio realiſſimi*), folglich eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eins, nehmlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört (die Realität, wirkliche Poſition), in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Es iſt alſo ein Ding, das als für ſich beſtehend, nicht als Beſtimmung eines andern gedacht wird. Daher iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung aller übrigen exiſtirenden Dinge zum Grunde liegt. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt, weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff, d. i. eine discurſive Vorſtellung, die nicht Anſchauung iſt, ſondern durch Merkmale gedacht wird, durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und (wie ſonſt nur die Anſchauung) als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird (C. 604. M. I, 697.). Wie aber dieſe Idee eines Alls aller Realität von der Form disjunctiver Vernunftſchlüſſe abgeleitet wird, findet man im Artikel: Idee, transſcendentale.

8. Die Vernunft ſetzt aber mit dieſem Ideal gar nicht voraus, daſs ein ſolches Weſen, wie dieſes Ideal, auch auſser unſerm Kopfe vorhanden ſei. Sondern dieſes Ideal iſt das Urbild (*prototypon*) (die erſte, oder Grundvorſtellung zur Beurtheilung der Vollkommenheit) aller Dinge, welche insgeſamt, als mangelhafte Copeien (*ectypa*)

es nie erreichen (C. 605. M. I, 699.). Da dieses All aller Realitäten als dasjenige angesehen wird, wovon wir alle Bestimmungen der wirklichen Dinge, als Copeien desselben, ableiten, so wird die Möglichkeit dieses Alls als **ursprünglich**, d. i. als eine solche angesehen, die nicht weiter abgeleitet werden kann. Dieses Ideal ist also das **Urwesen** (*ens originarium*), das nicht durch ein anderes möglich ist, und in so fern es keines über sich hat, das **höchste Wesen** (*ens summum*), und in so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das **Wesen aller Wesen** (*ens entium*). Alles dieses aber bedeutet nur das Verhältniss der Idee zu Begriffen, aber nicht das Verhältniss eines existirenden Gegenstandes zu andern Dingen, und läfst uns über die Frage, ob ein solches Wesen wirklich vorhanden sei, in völliger Unwissenheit (C. 606. M. I, 700.). Das übrige von diesem **Ideal der reinen Vernunft** s. im Art: **Gott**, 38. u. 39.

Ideal des höchsten Guts.

9. Kant nennt diejenige **Intelligenz (das vernünftige Wesen), von welcher wir uns die Idee machen, dass in ihr der moralischvollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts.** Das **Ideal des höchsten abgeleiteten Guts** ist die Glückseligkeit in der Welt, so fern sie mit der Sittlichkeit in genauerm Verhältnisse steht. Es bestehet also aus zwei Elementen: aus

a. der Glückseligkeit in der Welt; und

8. der Sittlichkeit, als Bedingung der Glückseligkeit.

Beide muſs der Tugendhafte als praktiſchnothwendig verknüpft anſehen, er muſs die Sittlichkeit für die Bedingung der Glückſeligkeit oder die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, und die Glückſeligkeit als eine, obwohl nicht phyſiſche, Folge der Sittlichkeit betrachten. Dieſe Verknüpfung realiſirt allein das Trachten des Menſchen nach ſeiner Beſtimmung, d. i. giebt eine intelligibele oder moraliſche Welt. Da nun aber dieſe Verknüpfung nicht als in der Natur oder phyſiſchen Beſchaffenheit der Sinnenwelt gegründet betrachtet werden kann, ſo muſs ſie in dem heiligen Willen des Welturhebers gegründet ſeyn. Dieſer heiſst nun eben das Ideal des höchſten urſprünglichen Guts, von welchem alſo die moraliſche Welt, oder jene Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit als abgeleitet betrachtet werden muſs. Dieſes Ideal des höchſten Guts iſt alſo ein Ideal der Vernunft und Sinnlichkeit, und folglich nicht transſcendental, ſondern nur metaphyſiſch. Da uns die Sinnenwelt nun eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, ſo müſſen wir ſie von einer künftigen Welt erwarten. Folglich ſind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausſetzungen (C. 838. M. I, 969.). ſ. Gut, höchſtes und Glaubensſache.

10. Die Welt muſs alſo als aus einer Idee entſprungen vorgeſtellt werden, wenn ſie mit dem moraliſchen Vernunftgebrauch, welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts (ſ. Gut, höchſtes) beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekommt nun alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke, und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſikotheologie, oder Betrachtung der Zwecke in der

Natur als Abſichten eines moraliſchen Welturhebers. Die Phyſikotheologie muſs aber von ſittlicher Ordnung anheben, als einer in dem Weſen der Freiheit des Willens, und nicht durch äuſsere Gebote eines Herrn der Welt geſtifteten Einheit der Glückſeligkeit mit der Moralität. Dann bringt auch die Phyſikotheologie die Zweckmäſsigkeit der Natur auf Gründe, die mit der innern Möglichkeit der Dinge *a priori* unzertrennlich verknüpft ſeyn müſſen. Dadurch bekommt nun die transſcendentale Theologie, d. i. diejenige Gotteserkenntniſs, welche das Ideal der höchſten ontologiſchen Vollkommenheit, oder, wie es vorher hieſs, das transſcendentale Ideal der reinen Vernunft zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit aller Dinge nimmt, objective Realität, d. h. wir ſind genöthigt anzunehmen, daſs es auch wirklich auſser unſrer Idee ein ſolches der Idee vollkommen angemeſſen allervollkommenſtes Weſen, als Urheber der Welt, gebe. Dieſes Princip verknüpft aber alle Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben (C. 843. f. M. I, 977.), ſ. Moraltheologie.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. — II. Hauptſt. S. 435. — IX. Abſch. S. 595. ff. — Methodenlehre II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 838. — S. 843. f.

Idealismus,

idealismus, idealisme. Die Methode, die transſcendentale Beſchaffenheit gewiſſer oder aller Gegenſtände der Sinne und das Verhältniſs derſelben zu ihrer empiriſchen Beſchaffenheit zu beurtheilen. Die transſcendentale Beſchaffenheit iſt diejenige Beſchaffenheit, welche die Dinge haben mögen auſser

der Erfahrungserkenntniſs, die wir von ihrer Beſchaffenheit, welches die empiriſche Beſchaffenheit iſt, haben mögen. Jene transſcendentale Beſchaffenheit iſt eine ſolche, die wir uns bloſs durch den reinen Verſtand vorſtellen. Man kann den Idealismus eintheilen in den theoretiſchen, in ſo fern er das betrifft, was da iſt, und den praktiſchen, in ſo fern er das betrifft, was da ſeyn ſoll. Der theoretiſche Idealismus betrifft entweder das Daſeyn der Dinge, und kann der logiſche genannt werden; oder den Zweck der Dinge, und wird der Idealismus der Zweckmäſsigkeit genannt; oder den Werth der Dinge, und heiſst der äſthetiſche Idealismus. Der logiſche Idealismus erklärt die Gegenſtände der Sinne entweder

a. für Dinge an ſich ſelbſt, und kann der träumende Idealismus genannt werden; oder

b. für Schein, und heiſst der empiriſche Idealismus, welcher wieder das Daſeyn der Gegenſtände entweder

α. läugnet, und heiſst der dogmatiſche Idealismus; oder nur

β. bezweifelt, und heiſst der problematiſche Idealismus; oder er erklärt die Gegenſtände der Sinne

c. für Erſcheinungen, und iſt der transſcendentale Idealismus.

a. iſt der gemeine, α. Berkleys, β. Descartes, c. Kants Lehrbegriff.

1. Aeſthetiſcher, die Geringſchätzung des wirklichen Werths der Dinge, und

ein Gefallen an den eingebildeten Hirngespinsten, oder einer durch unsere Einbildung gemachten Vorstellung von der Welt, die nach unserm Sinne besser wäre. Z. B. alle ehrliche Leute sollten in Kutschen fahren. Mit diesem Idealismus beschäftigen sich die Romane (Nach einem Manuscript von Kant).

2. Critischer, formaler, transscendentaler, welcher die Erscheinungen (sinnlichen Gegenstände) nicht für Sachen (Dinge an sich), sondern bloſse Vorstellungsarten erkläret (Pr. 75.); oder, der Lehrbegriff, daſs alles, was im Raum oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloſse Vorstellungen und nicht Dinge an sich selbst sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, auſser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben (C. 519. M. I, 593. n. C. 369.).

Dieser Idealismus ist es, welchen Kant behauptet, durch seine ganze transscendentale Aesthetik beweiset (C. 33. ff. s. Aesthetik), und als die einzig mögliche Theorie, die alle metaphysischen Schwierigkeiten auflöset, nicht etwa als erklärende Hypothese aufgestellt, sondern unumstöſslich als Wahrheit bewiesen hat. Er lehrt: daſs Raum und Zeit bloſse sinnliche Formen unserer Anschauungen sind, welche Bedingungen *a priori* enthalten, unter denen allein Dinge für uns äuſsere und innere Gegenstände seyn können, die ohne diese Bedingungen an sich nichts sind. Wäre das nicht,

so könnten wir *a priori* ganz und gar nichts über äufsere Objecte synthetisch urtheilen.

Dieses ist das wahre beweisende Moment, oder das, worin die ganze Kraft des Beweises (*nervus probandi*) liegt, dass Raum und Zeit mit allem, was darinnen ist, uns nur als Dinge an sich vorkommen, aber eigentlich nur Vorstellungen sind, die wir haben, doch so, dass die Gegenstände, die in Raum und Zeit sind, weil sie nicht ganz durch unser Vorstellungsvermögen selbst gewirkt werden, Erscheinungen heissen. Wären nehmlich die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich selbst, so könnten wir vorher, ehe wir sie kennen gelernt hätten, also noch vor der Erfahrung (*a priori*) ganz und gar nicht, besonders nicht über äufsere Gegenstände, synthetisch urtheilen. Was in dem Begriff vom Gegenstande liegt, könnten wir zwar logisch entwickeln, aber das gäbe nur analytische Urtheile; über das, was in unserm Gemüth vorgehet, könnten wir allenfalls etwas auszumachen meinen, getäuscht davon, dass die Erfahrung nur äufsere Objecte betreffe. Aber wie sollte es möglich seyn, dass wir von äufsern Gegenständen etwas ausmachen könnten, was nicht in dem Begriff von diesen Gegenständen läge, und was wir auch nicht aus der Erfahrung hätten kennen lernen, z. B. dass die Winkel in jedem hölzernen, eisernen, messingenen u. s. w. Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, und dass in ihnen jederzeit die gröfste Seite dem gröfsten Winkel gegenüber liegt. Dies liegt doch nicht im Begriff vom Triangel, sondern wir erkennen es dadurch, dass wir uns einen Triangel in der Anschauung vorstellen. Kein Tischler kann mir einen zweieckigten Tisch machen, vorausgesetzt, dass die Seiten geradlinigt sind. Ich würde demjenigen ins Gesicht lachen, der mir versichern wollte, es existire irgendwo ein Künstler, der dies

könne. Ein Tisch muss wenigstens drei Ecken und drei Seiten haben, wenn seine Seiten nicht gebogen seyn sollen, weil nehmlich zwei gerade Linien keine Ebene und also auch kein Tischblatt einschliessen. Eben so behaupte ich, jeder dreifüssige Tisch steht immer fest, ohne zu wackeln, aber ein vierfüssiger wackelt zuweilen, und man muss dem einen Fuss alsdann etwas unterlegen, wenn der Tisch fest stehen soll. Denn drei Puncte liegen immer in Einer Ebene, welches die Anschauung lehrt, wenn man sich drei Puncte in beliebigen Lagen gegen einander, und eine Ebene durch sie gelegt vorstellen will. Kommt nun noch der vierte Fuss zu den drei übrigen Füssen des Tisches, also ein vierter Endpunct, so kann dieser auch in einer andern und gar nicht in der Ebene der drei übrigen Endpuncte der drei andern Füsse liegen. Und dann muss ich etwas unterlegen, damit der Endpunct dadurch in die Ebene kömmt, worin die Endpuncte der drei andern Füsse liegen, wenn nehmlich der Fussboden etwa nicht eine vollkommene Ebene ist, oder die Füsse nicht gleich lang sind. Wie könnten wir nun das alles ohne alle Erfahrung von jedem vorkommenden Fall vorher wissen, wenn Zeit und Raum, und was darinne ist, Dinge an sich selbst wären. Nun bleibt aber nichts anders übrig, sind Raum und Zeit nicht für sich selbst bestehende oder an den Dingen haftende Beschaffenheiten der Dinge an sich, so müssen sie uns selbst anhängende Formen seyn *).

*) Ein Recensent in der Allg. Deutsch. Bibl. meint zwar, es gebe noch ein Drittes, nehmlich, wir wissens nicht, wo Raum und Zeit her sind. Allein unsere Unwissenheit erklärt nichts. Der Philosoph muss aber wenigstens zeigen, dass wir das, worüber wir in Unwissenheit sind, nicht wissen können. Er muss ferner zeigen, wie wir vor der Erfahrung von Dingen etwas wissen können; und zwar wie diese Kenntnisse Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben können. Dies können sie aber doch nur

Sind aber Raum und Zeit bloſs ſolche Formen unſrer Anſchauungen, ſo muſs alles, was in denſelben iſt, ſich nach den Geſetzen derſelben richten, und dieſe Geſetze müſſen wir nothwendig, vor aller Erfahrung, aus uns ſelbſt erkennen können, da Raum und Zeit uns ſtets und überall ankleben, und wir durch reine Anſchauung derſelben, vermittelſt unſrer Einbildungskraft, alle Geſetze derſelben unabhängig von aller Erfahrung entdecken und uns vorſtellen können.

Es iſt alſo ungezweifelt gewiſs, und nicht bloſs möglich, oder auch etwa nur wahrſcheinlich, daſs Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller (äuſsern und innern) Erfahrung, d. i. das, ohne welches es gar keine äuſsere und innere Erfahrung geben kann, alſo bloſs ſubiective oder in uns ſelbſt liegende Bedingungen aller unſrer Anſchauungen ſind. Folglich ſind alle Gegenſtände in Raum und Zeit, als ſolche durch Raum und Zeit beſtimmte Gegenſtände, bloſse Erſcheinungen, die durch unſere Sinnlichkeit möglich werden, nehmlich durch die Eindrücke auf unſere Sinne, und durch die Form, die ſie vermöge der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit annehmen. Dieſe Erſcheinungen ſind als Wahrnehmungen nur in uns wirklich, ſie ſind bloſse Vorſtellungen, die auſser uns nicht exiſtiren können (M. I, 601. C. 521. f.) Aber ſie ſind nicht, als ſolche, Dinge an ſich ſelbſt. Daher läſst ſich nun vieles, was ihre Form betrifft, *a priori* von ihnen ſagen. Von den Dingen an

dadurch haben, wenn unſre Vorſtellungen ſich nicht durchgängig nach den Dingen, ſondern umgekehrt die Dinge ſich nach unſern Vorſtellungen richten müſſen; d. h. aber wenn gewiſſe Formen dieſer Dinge aus unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dieſe Dinge alſo bloſs Vorſtellungen und nicht etwas an und für ſich ſelbſt ſind.

ſich ſelbſt aber, die dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mögen, und machen, daſs wir ſolche Eindrücke erhalten, können wir niemals das Mindeſte wiſſen (C. 64. f. M. I, 75.).

Dieſer critiſche Idealismus, oder dieſe Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit und der darin befindlichen Gegenſtände, wird ferner dadurch beſtätigt,

daſs in der Anſchauung nichts als Verhältniſſe erkannt werden.

Wir wollen z. B. einen Cörper nehmen, ſo beſtimme ich ihn durch, oder gebe von ihm an, nichts als Verhältniſſe, d. i. ich beſtimme ihn durch etwas anders, was er nicht ſelbſt iſt. Ich ſage, der Cörper iſt an dem und dem Ort gegenwärtig, ich beſtimme ihn alſo durch den Ort; aber was an dem Ort an und für ſich ſelbſt gegenwärtig iſt, kann ich nicht angeben. Wollte ich ſagen, es iſt das, was den Raum erfüllt, ſo beſtimme ich ihn ja wieder durch den Raum, und die Erfüllung deſſelben; was aber das Ding nun unabhängig von jedem andern Dinge, das heiſst eben an und für ſich ſelbſt, ſeyn mag, das kann ich niemals angeben. Eben ſo kann ich einen Cörper dadurch beſtimmen, daſs ich ſage, er bewegt ſich, oder verändert ſeinen Ort, das iſt aber wieder etwas, was mit dem Cörper in Beziehung auf den Ort vorgeht; was mag das nun aber in dem Cörper ſelbſt wirken, ohne alle Beziehung? Das kann ich wieder nicht angeben. Nun wird durch bloſse Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich ſelbſt erkannt, ſondern bloſs, was ſie in Beziehung auf etwas anderes iſt. Hieraus folgt, daſs, da uns durch den äuſsern Sinn, oder die Fähigkeit, äuſsere Eindrücke zu erhalten, nichts als bloſs ſolche Verhältniſsvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniſs

eines Gegenſtandes zum Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Object an ſich zukommt.

Mit der innern Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Wir wollen z. B. annehmen, wir hätten jetzt einen Cörper in Gedanken, d. i. wir machten uns eine Vorſtellung von ihm in unſerm innern Sinne, es ſei nun ein Bild durch die Einbildungskraft, ohne daſs uns ein Cörper wirklich gegenwärtig wäre, oder durch den Verſtand, d. i. einen Begriff; ſo machen in dieſem Bilde oder Begriffe zuvörderſt die Vorſtellungen äuſserer Sinne den eigentlichen Stoff aus. Denn wir haben die Merkmale des Cörpers, ſeinem Inhalt oder ſeiner Materie nach, alle durch den äuſsern Sinn empfangen. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt ſind ja das, was wir uns jetzt in unſerm Gemüth vorſtellen, und ſie ſind nichts als räumliche Vorſtellungen, folglich iſt es mit dieſem Bilde oder Begriffe in der bloſsen Zeit eben ſo, wie mit dem Cörper ſelbſt; wir ſtellen uns bloſs Verhältniſſe vor, und nie eine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit, die das Ding an ſich hat, ohne Beziehung auf ein anderes Ding. Aber dieſes Bild, dieſen Begriff, machen wir uns auch zu einer beſtimmten Zeit, jetzt, und wir beſchäftigen uns damit eine beſtimmte Zeit hindurch, auch müſſen wir, wenn wir uns jetzt einen beſtimmten Cörper, z. B. einen Ofen denken, ihn in eine beſtimmte Zeit ſetzen, in der er wirklich vorhanden iſt, oder war. Die Zeit ſelbſt aber geht dem Bewuſstſeyn unſerer jetzigen Vorſtellung als Erfahrungsgegenſtandes vorher; denn ich kann mir ſehr wohl denken, daſs wir die gegenwärtige Zeit erlebt hätten, ohne daſs der Ofen, an welchen wir denken, wirklich vorhanden wäre, aber ich kann mir nicht denken, daſs ein Ofen wirklich wäre, ohne es zu irgend einer Zeit zu ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit dem Begriff von ihm, den ich nicht haben kann, ohne ihn zu irgend einer Zeit zu

haben. Die Zeit, wie wir sehen, ist also die formale Bedingung der Art, wie wir unsere Vorstellungen ins Gemüth setzen, d. h. die Zeit ist die Form, ohne welche die Bilder unserer Einbildungskraft, unsre Begriffe, und selbst die wirklichen Gegenstände derselben nicht statt finden können, nicht möglich sind. Die Zeit aber giebt diesen Vorstellungen wieder nichts als Verhältnisse. Z. B. ich dachte erst an ganz andere Dinge, dann an den Ofen, dann wieder an etwas anderes; der Ofen selbst, den ich dachte, stand nicht immer an dem Ort, wo er jetzt steht, sondern es stand erst ein anderer Ofen daselbst, oder gar kein Ofen, und irgend etwas anderes oder nichts, und er wird wahrlich nicht immer da stehen, sondern den Ort räumen müssen, und etwas anderes wird an seine Stelle treten, wäre es auch nur die Luft, die keinen leeren Raum hier, auf unserer Erde, unerfüllt läſst. Dies sind alles Verhältnisse des Nacheinanderseyns. Eben so denke ich mit denen, welchen ich etwas erzähle, einerlei, und die Sonne und die Sterne am Himmel sind mit uns allen zugleich da, und wir können sagen, zu unsrer Zeit existirte ein guter König, groſse Helden u. s. w. Dies sind Verhältnisse des Zugleichseyns. Endlich habe ich mich eine Zeitlang, und ich glaube, lange genug, mit diesen Vorstellungen beschäftigt, und auch wir selbst, als Erdbewohner, dauern von da an, da wir es wurden, bis dahin, da wir aufhören es zu seyn, eine Zeit hindurch. Das sind Verhältnisse des Dauerns oder Beharrens, oder des Zugleichseyns mit vielem andern, was bloſs nach einander ist. Eine alte Eiche hat lange gedauert, wenn sie gefällt wird, und wir denken uns, wenn wir sie fällen sehen, mit einem gewissen rührenden Gefühl, alle die Veränderungen so vieler Jahrhunderte, während welcher sie da stand und vegetirte.

Wir wollen nun sehen, was aus dem allen folgt. Wir haben uns daran erinnert, daſs wir

uns der Dinge in Raum und Zeit bewusst werden können, noch ehe wir sie **denken**, oder einen Gedanken darüber haben; das was allem Denken des Gegenstandes vorhergehet, ist die **Anschauung** desselben. Wenn aber diese Anschauung nichts als Verhältnisse enthält, so ist es nicht der Gegenstand, den wir anschauen, sondern seine **Form**. Wir erkennen nehmlich durch solche Verhältnisse gar nicht, was angeschauet wird, sondern wie, in welcher Ordnung, Verbindung u. s. w. es angeschauet wird, welches die Form, aber nicht den Inhalt, betrifft. Denn die Form ist eben das, was macht, dass das Mannigfaltige eines gewissen Gegenstandes in gewisse Verhältnisse geordnet ist. Folglich ist die Zeit eben so, wie der Raum, eine solche Form, in der sich das Mannigfaltige der Gegenstände so ordnet, dass sie als nacheinander, zugleich und fortdauernd können vorgestellt werden. Nun stellt die Zeit selbst nichts vor, sondern es muss erst etwas anders im Gemüth, z. B. Gedanken, oder durch dasselbe etwas als ausser dem Gemüth befindlich, z. B. Cörper, vorgestellt werden, damit es das Gemüth in die Zeit setzen kann. Dies Vorstellen von Etwas als ausser dem Gemüth befindlich, und in die Zeit hinein, ist aber selbst eine Wirkung des Gemüths. Folglich ist die Zeit nichts anders, als die Form, unter welcher das Gemüth sich seiner eigenen Thätigkeit bewusst wird, wie es von seiner eigenen Thätigkeit Eindrücke erhält. Da nun die Wirkung dieser Thätigkeit sich nothwendig in unserm Gemüth vorfinden muss, so ist das Bewusstseyn dieser Wirkungen ein **innerer Sinn**, durch welchen wir die Thätigkeit unseres eigenen Gemüths wahrnehmen, oder in welchem uns diese Wirkungen des Gemüths erscheinen, und die Zeit ist die Form dieses **innern** Sinnes. Ich sage die Wirkungen des Gemüths **erscheinen** uns in diesem innern Sinne; denn alles, was durch einen Sinn vorgestellet wird, ist in so fern jederzeit Erscheinung

oder sinnliche Vorstellung, nicht aber etwa das Ding selbst, welches erscheint. Man müsste also entweder läugnen, dass wir einen innern Sinn haben, und behaupten, wir schaueten uns selbst innerlich so an, wie wir an uns selbst sind, wenn wir uns auch nicht anschauen. Das heisst, unsere Erkenntniss von uns selbst müsste gar nicht durch innere Eindrücke auf einen innern Sinn entspringen, nicht leidend oder passiv seyn, sondern ganz so selbstthätig, wie unser Verstand ist, wenn er denkt, d. i. ganz activ und intellectuell. Oder man muss zugeben, dass wir uns nur anschauen, wie wir uns selbst durch einen innern Sinn erscheinen. Nun hat das Letztere allerdings seine Schwierigkeit; denn, wie ist es möglich, dass dasjenige Subject, welches die Erscheinungen anschauet, sich selbst erscheinen kann? Allein diese Schwierigkeit wird dadurch doch nicht gehoben, dass wir uns vorstellen, wir schaueten uns an so, wie wir wirklich sind. Es kömmt uns zwar vor, als beschäftigten wir uns in Gedanken mit unserm wirklichen Ich, und als nähmen wir uns selbst wirklich so wahr, wie wir sind. Allein, das ist mit den Cörpern im Grunde derselbe Fall. Wir müssen in uns zweierlei Selbstbewusstseyn unterscheiden. Eins, vermöge dessen wir immer dasselbe Ich sind, und eins, vermöge dessen wir immer anders und anders sind. Das erste ist die reine Vorstellung: Ich, die alle unsere Vorstellungen begleitet, an die wir alle übrige Vorstellungen knüpfen, und welches macht, dass wir uns bewusst sind, dass wir noch dieselben Personen sind, die wir gestern und ehegestern waren. Dieses Ich ist eine Verstandesvorstellung und kein Sinn, und zwar die einfachste Vorstellung, in der sich weiter kein Mannigfaltiges, keine Merkmale unterscheiden lassen. Kant nennt sie auch das reine Selbstbewusstseyn (die reelle Apperception), weil es nicht durch die Erfahrung in uns kömmt, sondern dasselbe alle Erfahrung erst möglich macht,

und ihr vorhergeht, indem es nothwendig ist; weil ich mir schlechterdings nicht vorstellen kann, daſs Ich nicht Ich seyn könnte, und indem es auch allgemein ist, weil ich keine Gedanken und keine Erfahrung haben kann, ohne die Vorstellung, daſs Ich es bin, der sie hat. In diesem Ich, haben nun manche geglaubt, schaueten sie sich selbst, ihr eigenes Selbst an. Allein dieses Ich ist gar keine Anschauung, denn in jeder Anschauung müssen unzählige Theilvorstellungen seyn, allein diese Vorstellung des Ichs ist ganz einfach. Sollten wir aber in diesem Ich etwa unsern innern Zustand anschauen, was wir denken, uns imaginiren, fühlen u. s. w., so müſste dieses Mannigfaltige in uns ohne alle Aufmerksamkeit darauf und Wahrnehmung desselben, bloſs aus jenem einfachen Ich, von uns erkannt werden, weil dann dieses einfache Ich alles jenes Mannigfaltige ganz selbstthätig, ganz activ, ohne daſs etwas auf unsern innern Sinn wirkte, hervorbringen müſste. Aber es giebt, auſser jenem reinen Ich, noch ein veränderliches Ich, nehmlich ein empirisches Bewuſstseyn unsrer selbst. Das ist der innere Sinn, in welchem eine unaufhörliche Veränderung unsers Ichs, ein unaufhörlicher Fluſs an jenem innern fortdauernden einfachen Ich wahrgenommen wird. Diese Veränderungen schauen wir an, in diesem veränderlichen Zustande, welchen wir auch unser empirisches Ich nennen können, sind unzählige Theilvorstellungen anzutreffen, und dieses ist folglich Anschauung. Dieses immer Wechselnde müssen wir wahrnehmen, also durch einen Sinn uns desselben bewuſst werden, oder es an jenes einfache Ich knüpfen. Dies Knüpfen an das Ich ist etwas Actives, aber das Einwirken meines vorstellenden Vermögens, das ich an sich selbst nicht kenne, auf meinen Sinn, ist für mich, wenn ich seine Wirkungen, die Vorstellungen, wahrnehme, ein passiver, leidender, Zustand, also nehme ich sie sinnlich wahr. Das Vermögen, sich seiner Vorstellungen bewuſst zu werden,

faſst alſo die Einwirkungen des vorſtellenden Vermögens aufs Gemüth auf (apprehendirt ſie); folglich müſſen ſie auch vorher das Gemüth afficirt, oder Eindrücke auf daſſelbe gemacht haben. Dieſe Eindrücke ordnen ſich beim Auffaſſen derſelben in die Form der Zeit, die ſchon vorher, als Anlage, im Gemüth zum Grunde liegt, und dann ſchauen wir uns ſelbſt oder unſern innern Zuſtand an, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, ſondern wie wir durch uns ſelbſt von innen afficirt werden, oder wie wir uns ſelbſt innerlich erſcheinen (C. 66. ff. M. I, 76.), ſ. Ich und Apperception.

Es iſt auch ein groſser Unterſchied zwiſchen Schein und Erſcheinung. Man könnte nehmlich den Einwurf machen, wenn die Anſchauung in Raum und Zeit ſowohl die äuſsern Objecte, als auch unſer eigenes Gemüth ſo vorſtellt, wie ſie unſere Sinne afficiren, d. i. wie ſie uns erſcheinen,

ſo wird ja die Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt.

Man hatte nehmlich alle philoſophiſche Einſicht von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs dadurch verdorben, daſs man die Sinnlichkeit bloſs in eine verworrene Vorſtellungsart ſetzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieſer unſrer Vorſtellung zum klaren Bewuſstſeyn zu bringen. Dagegen hat Kant bewieſen, daſs Sinnlichkeit nicht in dieſem logiſchen Unterſchiede, ſondern in dem genetiſchen, d. h. in dem, der die Erzeugung der Erkenntniſs oder ihren Urſprung betrifft, beſtehet. Er hat gezeigt, daſs ſinnliche Erkenntniſs die Dinge gar nicht vorſtellt, wie ſie ſind, ſondern nur die Art, wie ſie unſern Sinn afficiren, und, daſs alſo durch ſie bloſs Erſcheinungen, und nicht die Sachen ſelbſt

dem Verſtande zur Reflexion oder zum Nachdenken darüber gegeben werden. Nun macht man den Einwurf: ſein Lehrbegriff verwandle folglich alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein (Pr. 64. f.).

Allein in der Erſcheinung werden ja jederzeit die Objecte (ſowohl die Gegenſtände äuſserer Anſchauung, als alle Veränderungen in der Zeit, ſo wie der innere Sinn dieſe Veränderungen vorſtellt), als etwas wirklich gegebenes angeſehen, und wir ſind ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Die Erſcheinung beruhet auf den Sinnen, und eben das, daſs ſie nur durch Eindrücke auf die Sinne möglich iſt, macht ſie zur Erſcheinung, und unterſcheidet ſie von dem Gegenſtande ſelbſt, wie er ſeyn möchte, wenn er nicht durch ſinnliche Eindrücke, ſondern unmittelbar ſelbſt wahrgenommen würde. Der Begriff der Erſcheinung drückt alſo das Verhältniſs der Anſchauungsart des Subjects zu dem gegebenen Gegenſtande aus. So ſagt Kant nicht, die Cörper (d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellung kennen, welche ihr Einfluſs auf unſre äuſsern Sinne uns verſchafft Pr. 62.) ſcheinen bloſs auſser mir zu ſeyn, ſie ſind wirklich im Raume, d. h. gewiſſe Gegenſtände ſtehen unter der Bedingung der Form des Raumes, und ſcheinen nicht bloſs darunter zu ſtehen. Wenn wir ihnen aber die Benennung eines Cörpers geben, ſo bedeutet dieſes Wort bloſs die Erſcheinung eines uns unbekannten, aber nicht deſtoweniger (in der Erſcheinung) wirklichen Gegenſtandes. Denn, da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äuſsere nennen, und, ohne Gegenſtände in demſelben, es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde; ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt

es auch mit der Zeit. Kant ſagt nicht, meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewuſstſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daſs die Beſchaffenheit der Zeit, ohne welche ich mir die Seele gar nicht als vorhanden denken kann, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſem Gegenſtande, als einem Dinge an ſich, liege. Es wäre alſo meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſoll, bloſsen Schein machte. Dieſes geſchieht aber nicht nach unſerm Grundſatz, vermöge deſſen alle unſere ſinnlichen Anſchauungen eben ſowohl Vorſtellungen ſind, als unſere Gedanken. Jener Raum ſelbſt aber, ſamt dieſer Zeit, und, zugleich mit beiden, alles was ſich in denſelben befindet, ſind doch keine Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht auſser unſerm Gemüth exiſtiren. Auch die innere und ſinnliche Anſchauung unſers Gemüths (als Gegenſtandes des Bewuſstſeyns), deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, iſt nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens iſt gegeben worden. Das Daſeyn dieſer innern Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kann. In dem Raume aber und in der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandſchaft mit dem Traume genugſam unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen (C. 520. f. M. I, 595.). Aber umgekehrt, wenn man Raum und Zeit für Dinge an ſich, oder etwas in den Dingen an ſich halten wollte, weil es uns in der Erfahrung ſo vorkömmt, da ſie doch nur Vorſtellungs-

formen ſind, dann würden wir ſie falſch beurtheilen, und das würde ein Schein ſeyn, und alles in Raum und Zeit würde für uns den trüglichen Schein haben, daſs ſie Dinge an ſich ſind; wir würden dann Raum und Zeit und die ganze Cörperwelt und unſere eigene Seele für das halten, was ſie uns bloſs ſcheinen zu ſeyn, nehmlich Dinge an ſich ſelbſt, und nicht für das, was ſie wirklich ſind, ſinnliche Gegenſtände, oder ſolche, die uns durch die Sinne gegeben werden, alſo Vorſtellungen, die durch unſere Sinnlichkeit entſpringen, und ohne unſere Sinnlichkeit nicht ſeyn würden. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die den Dingen an ſich ſelbſt anhängen, und nur als Eigenſchaften derſelben möglich ſind, oder auch als Behälter, in denen alle Dinge ſich befinden, und die Ungereimtheiten überdenkt, in die man ſich damit verwickelt, ſo kann man leicht auf den Gedanken gerathen, daſs die Cörper nichts als Schein ſind. Dann giebt es zwei unendliche Dinge, Raum und Zeit, die nicht Subſtanzen oder für ſich beſtehende Dinge ſind, an denen ihr Zuſtand wechſelt, obwohl ſie doch wie die Subſtanzen immer fortdauern; in denen zwar immer alles anders iſt, die aber doch immer dieſelben ſind, von denen ſich nicht ſagen läſst, was ſie ſind, und ohne die doch nichts anders ſeyn kann; die nicht in den Dingen ſind, weil ſie bleiben, wenn man auch die Dinge daraus wegnimmt, und die doch in der Erfahrung rein von aller Materie nirgends zu finden ſind.

Berkley, ein Engländiſcher Philoſoph, behauptete daher auch, die Cörper wären bloſser Schein (ſ. Berkley), und er iſt auch nicht anders zu widerlegen, als durch die Behauptung, daſs überhaupt keine Cörperwelt ſeyn würde ohne Raum, daſs aller Raum eine Form unſerer Vorſtellungen, und folglich alles im Raum ſinnliche Vorſtellung ſei, die allerdings wirklich iſt, ja ſo

gewiſs wirklich iſt, daſs ihre Wirklichkeit die einzige iſt, die wir begreifen können; indem wirklich ſeyn eben heiſst, zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Ort, oder irgendwann und irgendwo ſeyn. Wäre das nicht, ſo hinge ja unſere eigene Exiſtenz von der für ſich beſtehenden Realität eines ſolchen Undinges ab, wie die Zeit wäre, wenn ſie ein Ding an ſich ſelbſt, und nicht eine Form unſeres Vorſtellens wäre. Dann wäre unſere Exiſtenz ſelbſt nichts als Schein, eine Ungereimtheit, welche zu behaupten ſich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen laſſen. So aber erkennen wir unſer Daſeyn nur ſo, wie wir uns ſelbſt in der Zeit erſcheinen, wodurch dieſes Daſeyn erſtlich als für uns erkennbare Wirklichkeit in der Erfahrung ganz ſicher wird, zweitens aber auch, es uns nicht unmöglich wird, unſer Daſeyn als das Daſeyn eines Dinges an ſich in einer nicht ſinnlichen Welt zu denken, und dieſen Gedanken ſo gewiſs für Wahrheit zu erkennen, ſo gewiſs wir moraliſch handelnde Weſen ſind, die als ſolche nicht Sinnenweſen ſeyn können, indem die Sinnenweſen keiner Zurechnung, und folglich auch keiner Moralität fähig ſind.

Auch in der Erfahrung ſelbſt kann ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen dem wirklichen Gegenſtande oder Dinge an ſich und der Erſcheinung oder der Beziehung einer Vorſtellung auf unſern Sinn. So nennt man in der Erfahrung die Roſe das Ding an ſich, und die rothe Farbe, oder den Geruch derſelben, die Erſcheinung, weil Farbe und Geruch wegfällt für den, der kein Gefühl und keinen Geruch hat. Aber der Schein iſt niemals etwas an dem Gegenſtande, ſondern etwas in dem Urtheile des Wahrnehmenden. Dieſer legt etwas, was von ſeinem Sinn herrührt, dem Gegenſtande bei, und das nennt man dann den Schein. So ſieht man den Planeten Saturn zuweilen mit zwei Henkeln; wer darum glaubt,

dafs dieſer Planet wirklich zwei Henkel habe, den täuſcht der Schein. Wer aber weiſs, daſs dieſe Henkel davon herrühren, daſs Saturn einen Ring hat, und daſs, wenn dieſer Planet mit ſeinem Ringe eine gewiſſe Lage gegen unſer Auge hat, ſo daſs es nur die beiden über die Kugel hinausſtehenden Stücken dieſes Ringes ſehen kann, der ſiehet zwar immer noch Henkel, aber er ſagt, dieſes iſt eine Erſcheinung. Was nehmlich gar nicht am Gegenſtande an ſich ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum Subject anzutreffen, und von der Vorſtellung des Gegenſtandes unzertrennlich iſt, nennen wir Erſcheinung. Nun werden Raum und Zeit auch ſo den Gegenſtänden der Sinne, als ſolchen, mit Recht beigelegt, und folglich müſſen wir ſagen, die Gegenſtände der Sinne ſind Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, welche die Dinge in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren (Pr. 63.), und wenn ich das weiſs, ſo iſt darin kein Schein. Da ich aber, durch die Natur meiner Sinnlichkeit genöthigt, ſie jederzeit im Raum und in der Zeit vorhanden erkennen muſs, ſo kann ich mich nie ganz von der Vorſtellung loſs machen, als befänden ſich die Gegenſtände überhaupt im Raum und in der Zeit, ja als müſste alles, wenn es auch nicht ſinnlich iſt, im Raum und in der Zeit ſeyn, ſelbſt die Gegenſtände, die wir nicht anſchauen. So täuſcht uns dieſer Schein, wenn wir wirklich dieſer Vorſtellung in unſerm Urtheile folgen; ſo wie es Schein iſt, wenn wir der Roſe an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, und allen Gegenſtänden auſser unſern Gedanken die Ausdehnung beilegen (C. 69. ff. M. I, 77.).

Wenn Kant dagegen proteſtirt, daſs dieſes Idealismus ſei, ſo will er ſagen, es ſei kein dogmatiſcher Idealismus, welcher das Daſeyn der Gegenſtände für falſch und unmöglich erklärt, ſondern gerade das Gegentheil von demſelben. Denn er behauptet, die Gegenſtände im Raume ſind wirklich vorhanden und möglich. (Pr. 63.).

Daſs man, unbeſchadet der wirklichen Exiſtenz äuſserer Dinge von einer Menge Prädicate ſagen könne, ſie gehöreten nicht zu dieſen Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur zu ihren Erſcheinungen, und hätten auſser unſerer Vorſtellung keine eigene Exiſtenz, iſt etwas, was ſchon lange vor Lockes Zeiten, am meiſten aber nach dieſen, allgemein angenommen und zugeſtanden iſt. Descartes bemerkte, nach Anleitung mehrerer Alten, daſs unſere Empfindungen mit der Natur und Beſchaffenheit der Gegenſtände nicht allemal völlig übereinſtimmen. Locke erweiterte, oder vielmehr beſtimmte dies näher dahin, daſs die Beſchaffenheiten (Qualitäten) der Dinge in erſte (*primarias*) und zweite (*ſecundarias*) ſich bequem unterſcheiden laſſen. Zu jenen gehört Ausdehnung, Ort, Raum, mit allem, was ihm anhänglich iſt, nehmlich Undurchdringlichkeit oder Materialität und Geſtalt, und Beweglichkeit; zu dieſen Wärme, Farben, Gerüche, Töne und Geſchmack. Jene wären reelle Qualitäten der Gegenſtände, und die Empfindungen und Vorſtellungen derſelben entſprächen jenen Gegenſtänden; dieſe hingegen wären bloſs ſcheinbar durch Organenmechanismus hervorgebracht, übrigens den Gegenſtänden nicht ähnlich. Jene finden wir unter allen möglichen Veränderungen ſtets bei den Cörpern, dieſe hingegen gehen und kommen, mithin erhelle klar, daſs die zweiten Qualitäten in den erſten ſich gründen (Tiedemann Geiſt der ſpecul. Phil. 6. Band. S. 275. *Locke de l'Entendem.* II. ch. 8. §. 9. ff.). Kant rechnet aber die Qualitäten der Cörper, die man *primarias* nennt, auch mit zu bloſsen Erſcheinungen. Man kann dawider auch nicht den mindeſten Grund der Unzuläſſigkeit anführen. Und ſo wenig wie der, ſo die Farben nicht als Eigenſchaften, die dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten laſſen, darum ein (dogmatiſcher) Idealiſt heiſsen kann; ſo wenig kann Kants Lehrbegriff

dogmatiſch idealiſtiſch heiſsen. Denn deshalb, weil er findet, daſs noch mehr, ja alle Eigenſchaften, die die Anſchauung eines Cörpers ausmachen, bloſs zu ſeiner Erſcheinung gehören, iſt ſeine Behauptung noch kein dogmatiſcher Idealismus; denn dann müſste er die Exiſtenz des Dinges, welches erſcheint, aufheben. Das thut aber Kant nicht, ſondern zeigt nur, daſs wir das Ding, welches erſcheint, wie es an ſich ſelbſt ſei, durch Sinne nicht erkennen können (Pr. 63. f.).

Man hat Kants Behauptung darum für einen dogmatiſchen Idealismus erklärt, weil er nicht ſagt, daſs die Vorſtellung vom Raum dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, oder welches erſcheint, völlig ähnlich ſei. Denn daſs ſie dem Verhältniſſe unſrer Sinnlichkeit zu den Objecten (den Erſcheinungen des Dinges an ſich) vollkommen gemäſs ſei, hat er behauptet. Allein mit jener Behauptung kann man keinen Sinn verbinden. Es wäre eben ſo, als wenn man behaupten wollte, daſs die Empfindung des Rothen mit der Eigenſchaft des Zinnobers eine Aehnlichkeit habe, der dieſe Empfindung in mir erregt (Pr. 64.).

Kants transſcendentaler Idealismus iſt alſo darin von dem dogmatiſchen weſentlich verſchieden, daſs der letztere behauptet: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt Wahrheit; Kant hingegen behauptet: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt zwar nur Erkenntniſs der Erſcheinungen, aber die einzige Erkenntniſs für uns, in der Wahrheit iſt; alle Erkenntniſs aber aus bloſsen Begriffen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205.).

Es ist nun die Frage, warum hat denn Kant seine Behauptung einen **Idealismus** genannt, da sie doch das gerade Gegentheil vom **dogmatischen** Idealismus ist (Pr. 206.)?

Raum und Zeit, sagt Kant, samt den in denselben befindlichen Dingen sind nicht die Dinge und deren Eigenschaften an sich selbst. Bis so weit stimmt Kant mit den dogmatischen Idealisten vollkommen überein. Allein diese sahen nicht blofs die Dinge im Raum, sondern den Raum selbst für eine blofs empirische Vorstellung an. Kant dagegen zeigte **zuerst**, dafs der Raum und die Zeit, samt allen ihren Bestimmungen, von uns *a priori* erkannt werden können; weil uns nehmlich Raum und Zeit vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Formen unsrer Sinnlichkeit beiwohnen, und alle Anschauung derselben, mithin auch dessen, was in ihnen enthalten ist, als Erscheinungen, möglich machen. Was nun hieraus für beide so wesentlich verschiedene Arten des Idealismus folge, findet man im Artikel: **Berkley**, 7.

Der eigentliche oder **dogmatische** Idealismus hat jederzeit eine **schwärmerische** Absicht, und kann auch keine andere haben, nehmlich die, blofs Erkenntnifs des Übersinnlichen für die einzig wahre und mögliche auszugeben. Kants **transscendentaler** oder **critischer** Idealismus hat lediglich eine **vernünftige** und **speculative** Absicht, nehmlich die, zu begreifen, wie es möglich ist, dafs Gegenstände der Erfahrung *a priori* erkannt werden können. Dies ist ein Problem, das vor Kant noch Niemand aufgelöset, ja nicht einmal zur Beantwortung aufgegeben hatte. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische oder dogmatische Idealismus, der immer aus unsern Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) eine intellectuelle Anschauung schlofs. So stellt sich **Plato** vor, das Denken bestehe im Zurückziehen vom Cör-

per, und in einer Richtung deſſelben auf die allgemeinen Begriffe und Ideen; es ſei ähnlich dem Empfinden, es ſei ein Annähern zum Intelligibeln, ein Berühren des Intelligibeln (*Plat. Phaed.* Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 2. B. S. 183. f.). Plato und alle Idealiſten mit ihm lieſsen ſich nicht einfallen, daſs Sinne auch *a priori* anſchauen, und hielten daher auch die Erkenntniſs der unveränderlichen Wahrheiten der Geometrie für ein Anſchauen des Intelligibeln durch den Verſtand (Pr. 207, *).

Kants ſogenannter eigentlicher critiſcher Idealismus iſt alſo von ganz eigenthümlicher Art, nehmlich ſo beſchaffen, daſs er den gewöhnlichen (dogmatiſchen) umſtürzt, daſs durch ihn alle Erkenntniſs *a priori*, ſelbſt die der Geometrie, zuerſt allgemeine Gültigkeit (objective Realität) bekömmt. Dieſe objective Realität unſrer Erkenntniſs *a priori* könnte, ohne dieſe von Kant bewieſene Idealität des Raumes und der Zeit (oder daſs ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und an ſich ſelbſt nicht exiſtiren), ſelbſt von den eifrigſten Realiſten (Vertheidigern der Behauptung, daſs die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich ſelbſt ſind), nicht behauptet werden. Bei ſolcher Bewandniſs der Sachen wäre es gut, um allen Miſsverſtand zu verhüten, daſs man dieſe Theorie anders benennen könnte, aber es will ſich doch nicht thun laſſen, die Benennung ganz abzuändern. Kant ſchlägt daher die Benennung des formalen oder critiſchen Idealismus vor, um ihn vom dogmatiſchen des Berkley, und vom ſkeptiſchen des Descartes zu unterſcheiden (Pr. 207. f.). Die wichtigen Folgerungen aus dieſem Idealismus in der Lehre von der Freiheit findet man in dieſem Artikel und im Art. Fatum, 9. ff.

3. Idealismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäſsigkeit. Die Behauptung, daſs alle Zweckmäſsig-

keit der Natur unabſichtlich ſei (U. 322.). Wer dieſes behauptet, will ſagen, es ſcheint uns nur ſo, als ſei in der Natur ein Ding um des andern willen da, aber die Urſache des Daſeyns der Dinge habe wirklich nicht die Abſicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.).

Dieſer Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt nun entweder der der Caſualität oder der der Fatalität, ſ. Caſualität und Fatum, 16. ff.

4. Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, ſ. Geſchmack, 11. ff.

5. Dogmatiſcher, eigentlicher, myſtiſcher, ſchwärmender, ſchwärmeriſcher Idealismus. Die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſser uns für falſch und unmöglich erklärt (C. 274.). Er iſt eine Art des empiriſchen oder materialen Idealismus und beſteht in der Behauptung, daſs es keine anderen als denkende Weſen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben, wären nur (bloſs im innern Sinn befindliche) Vorſtellungen in den denkenden Weſen, denen in der That kein auſserhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondire (Pr. 62.). Berkley hat dieſen Idealismus am vollſtändigſten vorgetragen, und man findet ſeinen ganzen Lehrbegriff im Artikel Berkley. Er behauptet mit allen Anhängern dieſes Idealismus vor ihm von der eleatiſchen Schule an: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt Wahrheit (Pr. 205.). Kant unterſcheidet ſich darin von Berkley, daſs

er ſagt, es ſind uns freilich denkende Weſen, aber auch materielle Weſen gegeben, beide aber nur durch die Sinne, beide folglich als Erſcheinungen und nicht als Dinge an ſich ſelbſt. Es iſt allerdings richtig, daſs die materiellen Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, oder in ſo fern ſie uns gegeben ſind, Vorſtellungen in uns, als ſinnlich anſchauenden und denkenden Weſen, ſind; aber das ſind die denkenden Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, ebenfalls. Von dem, was aber die materiellen ſowohl als denkenden Weſen an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nichts. Wir kennen nur ihre Erſcheinungen, d. i. die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren. Alles Erkenntniſs von Dingen hingegen, aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung iſt Wahrheit (Pr. 205.). Der dogmatiſche Idealismus verwandelt alſo nicht bloſs die Erſcheinungen, ſondern auch die wirklichen Dinge an ſich ſelbſt in bloſse Vorſtellungen, indem er alle andere Dinge, die nicht denkende Weſen ſind, als ſolche, läugnet. Da hingegen Kant behauptet, wir müſſen der Natur unſeres Erkenntniſsvermögens gemäſs zu den Erſcheinungen auch Dinge an ſich ſelbſt, die da erſcheinen, annehmen; ob wir uns wohl nicht einmal ihr Daſeyn vorſtellen, geſchweige denn daſſelbe beweiſen können.

6. Eigentlicher Idealismus, ſ. Dogmatiſcher.

7. Empiriſcher, materialer Idealismus, der Lehrbegriff, welcher, indem er die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, das Daſeyn der ausgedehnten Dinge in demſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen

genugſam erweislichen Unterſchied einräumt (C. 519.). Dieſer Idealismus bezweifelt oder läugnet alſo ſelbſt die Exiſtenz äuſserer Dinge. Denn die Gegenſtände des innern Sinnes nimmt er für wirkliche Dinge an. Ja er behauptet ſogar, daſs dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Gegenſtandes, als eines Dinges an ſich ſelbſt, mit aller Zeitbeſtimmung deſſelben, einzig und allein hinreichend beweiſe (C. 519. M. I, 594.). In uns, in unſerm Gemüth, hat man allgemein behauptet, ſchauen wir uns ſelbſt an, ſo, wie wir auch dann ſind, wenn wir uns auch nicht anſchauen, ſondern ſo, wie uns jedes Weſen, ſelbſt die Gottheit finden muſs. Allein das iſt falſch. Denn auch im innern Sinn, in dem Bewuſstſeyn, durch welches wir erfahren, was wir denken, fühlen, wünſchen, u. ſ. w. ſchauen wir uns doch nur an in den Eindrücken, die durch uns ſelbſt auf unſern innern Sinn gemacht werden, und wir erhalten daher auch von uns ſelbſt niemals eine andere, als eine ſinnliche Erkenntniſs. Dies klingt freilich paradox, d. h. Kant wagt hier etwas öffentlich zu behaupten, was der allgemeinen Meinung, ſelbſt der Sachverſtändigen widerſtreitet. Es ſcheint ſogar in dieſer Behauptung ein Widerſpruch zu ſeyn. Denn wir ſollen uns ſelbſt afficiren, ſelbſt auf uns Eindrücke machen, folglich wären wir ſelbſtthätig; und wir ſollen dadurch ſinnliche Eindrücke erhalten, in denen wir uns erkennen, folglich wären wir leidend; das ſcheint ſich zu widerſprechen. Daher hat man auch bisher in den Syſtemen der Pſychologie oder der Seelenlehre das Vermögen der Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns für einerlei mit dem innern Sinn ausgegeben. Kant aber unterſcheidet ſorgfältig von einander das Vermögen der Apperception oder des transſcendentalen Selbſtbewuſstſeyns, durch welches wir das im innern Sinn Gegebene verknüpfen, und den innern Sinn oder das empiriſche Selbſtbe-

wuſstſeyn, durch welches wir die Eindrücke erhalten. Das letztere iſt pſychologiſch, oder eine ſolche Beſchaffenheit von uns ſelbſt, die uns durch innere Erfahrung gegeben wird. Denn was wir jetzt fühlen, denken, wollen u. ſ. w, das können wir nur durch die Erfahrung wiſſen; allein die transſcendentale Apperception iſt *a priori*, weil ſie nicht nur alle Erfahrungserkenntniſs, ſondern auch alle Erkenntniſs überhaupt, alſo auch die *a priori*, durch die Knüpfung der Vorſtellung an ein und daſſelbe Ich, erſt möglich macht (C. 152. f. M. I, 167.), ſ. Sinn, innerer; Bewuſstſeyn, 11. Ich und Idealismus, 2.

Dieſer empiriſche oder materiale Idealismus erklärt nun das Daſeyn der Gegenſtände im Raum entweder bloſs für zweifelhaft und unerweislich, oder für falſch und unmöglich. Der erſtere iſt der problematiſche oder ſkeptiſche Idealismus des Descartes, ſ. Problematiſcher, der letztere der dogmatiſche oder eigentliche Idealismus des Berkley, ſ. Dogmatiſcher (C. 274.).

8. Formaler Idealismus, ſ. Critiſcher.

9. Materialer Idealismus, ſ. Empiriſcher.

10. Myſtiſcher Idealismus, ſ. Dogmatiſcher.

11. Praktiſcher Idealismus, der Idealismus desjenigen, welcher ſo handelt, als ob er in einer Welt lebte, die er nur träume. Das Romanenleſen, die wenige Kenntniſs der Welt, ſetzt manche Menſchen in eine ſo ſeltſame Gemüthsſtimmung. Gellert war faſt darin (Mnſcrpt).

12. Problematischer, psychologischer, skeptischer Idealismus. Die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum ausser uns für zweifelhaft und unerweislich erklärt (C. 274.). Er ist eine Art des empirischen oder materialen Idealismus. Der problematische Idealismus besteht in der Behauptung, dass nur ein einziger Erfahrungssatz ungezweifelt gewiss sei, nehmlich der: Ich bin (C. 274.). Descartes hat diesen Idealismus behauptet. Er ist schon kürzlich auseinandergesetzt zu finden im Artikel: Descartes, 4. Dort wird man auch finden, wie sich Kants transscendentaler Idealismus von diesem problematischen unterscheidet. Indessen soll diese wichtige Streitfrage hier noch mehr ins Licht gesetzt, und dadurch die Vorzüglichkeit und Sicherheit des critischen Systems auch hierin dargethan werden. Ich werde zu dem Ende den für diesen Artikel im Artikel Ich, 16. aufgesparten vierten Paralogismus erklären, und sodann einen Lehrsatz beweisen, welcher den ganzen problematischen Idealismus umstürzt.

Der vierte Paralogismus der transscendentalen Psychologie, nehmlich der der Idealität, des äussern Verhältnisses,

Obersatz: Dasjenige, auf dessen Daseyn nur als eine Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Existenz.

Untersatz: Nun sind alle äusseren Gegenstände von der Art, dass ihr Daseyn nicht

unmittelbar wahrgenommen, ſondern bloſs auf ſie, als die Urſache gegebener Wahrnehmungen, geſchloſſen werden kann.

Schluſsſatz: Alſo iſt das Daſeyn aller Gegenſtände äuſserer Sinne zweifelhaft.

Dieſe Lehre von der Ungewiſsheit des Daſeyns äuſserer Gegenſtände iſt nun der problematiſche Idealismus. Kant behauptet dagegen, daſs die Gegenſtände äuſserer Sinne eben ſo gewiſs vorhanden ſind, als die Gegenſtände des innern Sinnes, welche Behauptung der Dualismus in der Lehre vom Daſeyn ſinnlicher Gegenſtände heiſst (1. C. 366. f.).

Critik des vierten Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie.

Zuerſt ſollen die Prämiſſen (der Oberſatz und Unterſatz) der Prüfung unterworfen werden. Wir können mit Recht behaupten, daſs nur dasjenige, was in uns ſelbſt iſt, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daſs mein eigenes Daſeyn allein der Gegenſtand einer bloſsen Wahrnehmung ſeyn könne. Alſo iſt das Daſeyn eines wirklichen Gegenſtandes auſser mir (wenn darunter verſtanden wird, daſs er nicht Vorſtellung, ſondern ein für ſich ſelbſt beſtehendes Ding iſt) niemals geradezu in der Wahrnehmung (einer Modification des innern Sinnes) gegeben, ſondern kann nur zu dieſer als äuſsere Urſache derſelben hinzugedacht und mithin geſchloſſen werden. Daher ſchränkte auch Descartes mit Recht alle Wahrnehmung in der engſten Bedeutung auf den Satz ein: Ich (als ein denkendes Weſen) bin. Es iſt nehmlich klar: daſs ich das Äuſsere in keiner Wahrnehmung antreffen könne. Denn das Äuſsere iſt nicht in mir, folglich auch nicht in meinem Be-

wuſstſeyn. Wahrnehmung iſt aber eigentlich nur die Beſtimmung der Apperception, oder die Modification des innern Sinnes, welcher an das **Ich** der reinen Apperception gebunden wird.

Ich kann alſo äuſsere Dinge (nicht in den Sinnen befindliche Vorſtellungen derſelben) eigentlich nicht wahrnehmen, ſondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Daſeyn ſchlieſsen. Ich ſehe nehmlich die innere Wahrnehmung als die Wirkung an, wozu etwas äuſseres die nächſte Urſache iſt. Nun iſt aber der Schluſs von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache jederzeit unſicher, weil die Wirkung aus mehr als Einer Urſache entſprungen ſeyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſache jederzeit zweifelhaft, ob dieſe **innerlich** oder **äuſserlich** ſei. Folglich bleibt es auch zweifelhaft, ob alle ſogenannte äuſsere Wahrnehmungen nicht ein bloſses Spiel unſeres innern Sinnes, oder ob ſie ſich auf äuſsere wirkliche Gegenſtände (als ihre Urſache) beziehen. Wenigſtens iſt das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände nur geſchloſſen, und man iſt daher allen Gefahren durch Fehlſchlüſſe dabei ausgeſetzt. Der Gegenſtand des innern Sinnes (Ich ſelbſt mit allen meinen Vorſtellungen) hingegen wird unmittelbar wahrgenommen, und die Exiſtenz deſſelben leidet gar keinen Zweifel (1. C. 368.).

Bei dem transſcendentalen Idealismus fallen nun alle Schwierigkeiten des problematiſchen in Anſehung der Wirklichkeit der Materie im Raum weg, denn jener transſcendentale Idealismus läſst die Materie und ſogar deren innere Möglichkeit bloſs für Erſcheinung gelten, die, von unſrer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts iſt. Ich bin mir eben ſowohl bewuſst, daſs die Cörper vorhanden ſind (exiſtiren), als ich mir bewuſst bin, daſs ich denke oder Gedanken habe; denn die Cörper ſind eben

ſowohl Vorſtellungen, die ich habe, als die Gedanken, und es exiſtiren folglich die äuſsern Dinge eben ſo ſicher in der Erfahrung, als ich denkend in derſelben exiſtire. In der Erfahrung bin ich mir der Cörper eben ſo unmittelbar bewuſst, als meines Selbſts, ja ich könnte mir des letztern ohne Cörper nicht einmal bewuſst ſeyn (1. C. 370. f.)

Alle diejenigen, welche das Daſeyn der Cörper läugnen oder bezweifeln (empiriſche Idealiſten) ſtellen ſich vor, die Cörper, wenn man einräume, daſs ſie wirklich vorhanden wären, müſsten Dinge an ſich ſeyn, d. h. ſolche Dinge, die nicht etwa bloſs durch unſere Sinnlichkeit die Beſchaffenheit bekämen, daſs wir ſie als äuſsere Dinge anſchauen, ſondern die auch wirklich auſser unſerm Gemüth, und ganz unabhängig und getrennt von demſelben, vorhanden wären (ſie ſind transſcendentale Realiſten), ſ. An ſich. Und ſo iſt ihr Verfahren freilich nach aller Strenge zuſammenhängend (conſequent), wenn ſie behaupten, daſs man (bei der Vorausſetzung, daſs die Cörper Dinge an ſich ſind) das Daſeyn der Cörper ſchwerlich beweiſen könne. Weil nehmlich, bei dieſer Vorausſetzung, wir uns der Cörper, als ſolcher Dinge, die auſser unſerm Gemüth vorhanden ſind, nicht unmittelbar bewuſst werden können, ja nicht einmal einzuſehen iſt, wie wir uns derſelben überhaupt bewuſst werden können.

Sind aber die Cörper nicht Dinge an ſich, ſondern bloſse Vorſtellungen in uns (welche Behauptung der transſcendentale Idealismus heiſst), ſo ſind ſie auch eben ſowohl wirklich vorhanden, als meine Gedanken vorhanden ſind. Denn

a. ich nehme ſie wahr, d. h. aber, ich habe die Vorſtellung eines vorhandenen Gegenſtandes;

b. ich nehme ſie durch den äuſsern Sinn (deſſen fünf Modificationen die ſogenannten fünf Sinne ſind) wahr, d. i. als etwas im Raum Befindliches;

c. der Raum ſelbſt iſt aber nichts anders, als eine bloſse Vorſtellung von der Möglichkeit des Beiſammenſeyns mehrerer Vorſtellungen zu gleicher Zeit. Mithin kann nur das in ihm wirklich vorhanden ſeyn, was, wie er ſelbſt, bloſs Vorſtellung iſt. Aber auch umgekehrt, was in ihm wahrgenommen wird, oder wovon wir die Vorſtellung haben, daſs es in ihm vorhanden iſt, das iſt auch in ihm wirklich vorhanden, denn wäre das nicht, ſo müſste es erdichtet ſeyn, allein das vermittelſt der Sinne Empfundene (das Reale der Anſchauung) läſst ſich gar nicht unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erdenken (1. C. 373. ff.).

Man kann nun zwar den Einwurf machen, daſs wir doch durch ein bloſses Spiel der Einbildung (z. B. im Traume), ſo getäuſcht werden, daſs wir wirklich die Vorſtellung bekommen, als wären Gegenſtände im Raum vorhanden, die es doch nicht ſind. Allein dies iſt der Fall eben ſowohl, wenn wir auch die Cörper für nichts wirklich vorhandenes annehmen wollten. Diejenigen, welche dieſes letztere behaupten, müſſen doch darum nicht weniger die äuſsern Gegenſtände in ihrer Erfahrung, wenn ſie ſich im Zuſtande des Wachens befinden, von denen, die ihnen im Zuſtande des Träumens vorkommen, unterſcheiden. Und ſie haben dazu auch kein anderes Mittel, ihre vermeintliche Wahrnehmung zu prüfen, als die Regel: was mit einer Wahrnehmung nach Erfahrungsgeſetzen zuſammenhängt, iſt wirklich. Denn es iſt hierbei nur um die Form der Erfahrung zu thun, nicht um die Materie derſelben, auf die es bei der Frage nach dem Daſeyn der Cörper hauptſächlich ankömmt. Folgendes iſt ſchon

hinreichend, uns zu überzeugen, dafs es eine falfche Bedenklichkeit fei, wenn man behaupten wollte, die äufsern Wahrnehmungen könnten nicht wirklich vorhandene Gegenftände feyn, wenn fie nicht Dinge an fich wären, und dafs man alfo eben darum ihre Wirklichkeit läugnen müffe, weil man fich der Dinge an fich nicht bewufst werden könne.

a. Die äufsere Wahrnehmung beweifet, dafs die Gegenftände im Raum wirklich vorhanden find. Der Raum ift nehmlich, ob er zwar an fich nur blofse Form unferer Vorftellung ift, dennoch als diefe Form mit diefen unfern Vorftellungen, den äufsern Erfcheinungen, wirklich vorhanden.

b. Ohne Wahrnehmung find felbft die Erdichtung und der Traum nicht möglich. Folglich haben unfere (fünf) äufsern Sinne ihre wirklichen Gegenftände im Raume, die der Befchaffenheit diefer Sinne eben fo angemeffen find, als die Gedanken wirkliche, dem innern Sinne angemeffene Gegenftände find, und deren Wirklichkeit nach den Dates, woraus Erfahrung entfpringen kann, beurtheilt werden mufs (1. C. 376. f.).

Die Bezweiflung der Wirklichkeit äufserer Gegenftände (der fkeptifche Idealismus) nöthigt uns, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, zu ergreifen, und die Erfcheinungen für blofse Vorftellungen anzunehmen. Denn wenn wir die äufsern Gegenftände (Cörper) für Dinge an fich wollten gelten laffen, fo wäre es fchlechthin unmöglich, zu begreifen, wie wir zu der Erkenntnifs, dafs folche Gegenftände aufser uns wirklich find, kommen follen. Denn man kann doch aufser fich nicht empfinden, fondern nur in fich felbft, und folglich liefert unfer ganzes Bewufstfeyn unfrer felbft doch nur Empfindungen in uns, d. h. Beftimmungen unfrer felbft. Folglich find es unfre

Empfindungen, die den Inhalt der Erſcheinungen ausmachen, die wir Cörper nennen. S. übrigens den Artikel: Seelenlehre.

Übrigens iſt es vernünftig und einer gründlichen philoſophiſchen Denkungsart ganz gemäſs, nichts über die Wirklichkeit der Materie zu behaupten, ſondern ſie ſo lange für zweifelhaft zu erklären, bis man dieſe Wirklichkeit beweiſen kann. Der gründliche Philoſoph erlaubt ſich nie eher ein entſcheidendes Urtheil, bis er einen hinreichenden Beweis gefunden hat. Kant hat daher, um dieſen problematiſchen Idealismus gänzlich aus dem Wege zu räumen, ſeiner Forderung dadurch genüget, daſs er in der zweiten Ausgabe der Critik einen förmlichen Beweis für den Satz gegeben hat, daſs wir von den äuſsern Dingen auch Erfahrung und nicht bloſs Einbildung haben. Er beweiſet nehmlich, daſs ſelbſt unſere innere, dem Descartes (welcher den problematiſchen Idealismus behauptete) unbezweifelte, Erfahrung nur unter Vorausſetzung äuſserer Erfahrung möglich ſei (C. 275. M. I. 375.). Dieſen Beweis will ich hier noch kürzlich erläutern.

Lehrſatz:

Das bloſse, aber durch Erfahrung beſtimmte Bewuſstſeyn meines eigenen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſser mir (C. 275. M. I, 326,), d. h. daſs ich mir meiner eigenen Gedanken, und alſo meiner ſelbſt, als wirkend, bewuſst bin, beweiſet, daſs auch noch auſser meinen Gedanken im Raum Gegenſtände ſind, die ich mir nicht bloſs einbilde, ſondern die eben ſo wirklich vorhanden ſind, als meine Gedanken.

Beweis.

Ich bin mir bewuſst, daſs ich zu einer beſtimmten Zeit dieſe oder jene Gedanken habe. Soll ich

aber zu einer bestimmten Zeit etwas als wirklich vorhanden wahrnehmen, so muſs durchaus etwas Beharrliches oder Bleibendes, was nicht wechselt, sondern bei allen Veränderungen, die es leidet, doch immer dasselbe ist, d. i. eine Substanz, vorhanden seyn (s. Analogie der Substanzialität, 4.). Dieses Beharrliche kann aber nicht etwas seyn, was ich bloſs im innern Sinn anschaue, was ich bloſs, als im Gemüth befindlich, wahrnehme. Denn in mir (im innern Sinne) treffe ich nur solche Vorstellungen an, welche unaufhörlich mit einander wechseln, und ich könnte mir folglich derselben nicht bewuſst werden, nicht wahrnehmen, welche derselben ich jetzt habe, die ich vorher nicht hatte, wenn nicht etwas Beharrliches da wäre, welches von diesen meinen stets mit einander wechselnden Vorstellungen ganz unterschieden wäre. Da nun ein solches Beharrliches nicht im innern Sinn ist, so muſs es durchaus im äuſsern Sinn seyn. Es ist dazu nicht genug, daſs ich mir im innern Sinn etwas vorstelle, als wäre es etwas Beharrliches im äuſsern Sinn. Denn das würde nichts helfen, weil doch auch diese Vorstellung des Beharrlichen, als wäre es im äuſsern Sinn, wechseln, und es folglich doch immer an dem wirklich Beharrlichen fehlen müſste, an welchem doch allein aller Wechsel in der Erfahrung erkannt werden kann. Folglich kann ich mir meiner Gedanken, als eines Etwas im innern Sinn, und also meiner selbst als denkend nur dadurch bewuſst werden, daſs wirklich solche Dinge vorhanden sind, die ich auſser mir wahrnehme, d. i. daſs ich mir nicht bloſs etwas Beharrliches im äuſsern Sinn einbilde, sondern daſs es wirklich von mir empfunden wird, und folglich vorhanden ist, so daſs ich es wahrnehme. Ich könnte gar nichts von meinem innern Zustande, also von mir selbst, wissen, wenn ich mir nicht auch dessen bewuſst werden könnte, was es möglich macht, zu bestimmen, wie mein innerer Zu-

ſtand in der Zeit iſt. Das, was dies möglich macht, iſt aber das Beharrliche auſser mir, alſo iſt das Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes, welches ich doch habe, unmittelbar mit dem Vorhandenſeyn eines Beharrlichen im äuſsern Sinne im Raum nothwendig verknüpft, d. i. das Bewuſstſeyn meines eignen Daſeyns (welches in dem Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes beſtehet) iſt zugleich ein unmittelbares Bewuſstſeyn des Daſeyns andrer Dinge auſser mir (der Erſcheinungen des äuſsern Sinnes im Raum, deren ich mir alſo eben ſo unmittelbar bewuſst bin, als meiner Gedanken) (C. 275. M. I, 327.).

Dieſer Beweis iſt eine neue Widerlegung des auf Erfahrungsſeelenlehre gegründeten (pſychologiſchen) Idealismus. Kant hält dieſen Beweis ſogar für den einzig möglichen ſtrengen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenſtände äuſserer Anſchauung. Der ſich vorgeblich auf Erfahrung gründende (empiriſche) Idealismus mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik (Erkenntniſs ſolcher Gegenſtände, die auſser allen Grenzen der Erfahrung liegen,) für noch ſo unſchuldig gehalten werden (welches er in der That nicht iſt), ſo bleibt es dennoch der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft immer anſtöſsig, das Daſeyn der Dinge auſser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſern inneren Sinn her haben,) bloſs auf Glauben annehmen zu müſſen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen ſtellen zu können (C. XXXIX. *).

Gegen den vorhergehenden Beweis könnte man vielleicht noch den Einwurf machen: ich bin mir ja aber nicht der äuſsern Dinge, als Dinge an ſich, ſondern nur als Vorſtellungen, denen Dinge

an ſich zum Grunde liegen mögen, welche ſie vorſtellen, bewuſst. Hierauf dient zur Antwort: ich bin mir meines innern Zuſtandes zu einer beſtimmten Zeit bewuſst, und zwar durch innere Erfahrung; das heiſst nicht bloſs, der Vorſtellungen, die ich habe, ſondern daſs ich ſie habe, folglich wie ich in einer gewiſſen beſtimmten Zeit, in Anſehung meines Innern, vorhanden bin. Dies wäre aber nicht möglich, ohne etwas auſser mir. Folglich iſt das Äuſsere nicht Erdichtung, ſondern Erfahrung eines Äuſsern, ich komme zu dem Bewuſstſeyn deſſelben durch Afficirung meines Sinnes, aber nicht durch Erdichtung meiner Einbildungskraft, wodurch das Äuſsere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft wird. Wenn ich durch den bloſsen Gedanken: ich bin (in welchem ſich das intellectuelle Bewuſstſeyn äuſsert) allein ſchon mir meines Zuſtandes bewuſst werden könnte (durch intellectuelle Anſchauung), ſo bedürfte es zur innern Erfahrung nicht nothwendig des Bewuſstſeyns eines Verhältniſſes zu etwas auſser mir (im äuſsern Sinn). Da ich mir aber meines Zuſtandes bloſs durch die Afficirung meines innern Sinnes bewuſst werden kann, und dieſes in der Zeit wahrgenommen werden muſs, hierzu aber nothwendig etwas Beharrliches gehört, welches im innern Sinn nicht zu finden iſt, folglich nur im äuſsern Sinn zu finden ſeyn muſs; ſo bin ich es mir eben ſo ſicher bewuſst, daſs es Dinge auſser mir giebt, oder die ſich auf meinen äuſsern Sinn beziehen, als ich es mir bewuſst bin, daſs ich ſelbſt in der Zeit mit gewiſſen Beſtimmungen, dieſen oder jenen Gedanken, exiſtire (C. XXXIX. *).

1. Anmerkung. Der Idealismus behauptet, es gebe nur Eine unmittelbare Erfahrung, nehmlich die, daſs wir exiſtiren, weil wir denken, oder uns unſrer unmittelbar als denkend bewuſst ſind. Hier wird dem Idealismus nun dieſes ſein Spiel

mit mehrerem Recht umgekehrt vergolten. Es wird gezeigt, dafs äufsere Erfahrung eigentlich allein unmittelbar fei, und dafs, zwar nicht das Bewufstfeyn unfrer eigenen Exiftenz, aber doch der Zuftand, wie wir innerlich exiftiren, d. i. die innere Erfahrung nur vermittelft der äufsern möglich, folglich innere Erfahrung nur mittelbar, äufsere aber allein unmittelbar fei, f. Erfahrung, 10. d. (C. 276. f. M. I, 328.).

2. Anmerkung: Hiermit ftimmt auch der Gebrauch, den wir in der Erfahrung von unferm Erkenntnifsvermögen machen, wenn wir die Zeit beftimmen, vollkommen überein. Denn

a. können wir die Zeit nur durch den Wechfel an äufsern Dingen im Raume beftimmen, z. B. durch den Lauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um ihre Axe;

b. haben wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriff der Subftanz, als Anfchauung, unterlegen können, als blofs die Materie;

c. felbft diefe Beharrlichkeit der Materie ift nicht Gegenftand der Erfahrung, fondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbeftimmung vorausgefetzt, mithin wird fie auch, als Beftimmung des innern Sinnes, in Anfehung unfers eigenen Dafeyns, durch die Exiftenz äufserer Dinge vorausgefetzt. Das Bewufstfeyn meiner felbft in der Vorftellung Ich ift gar keine Anfchauung, fondern blofs die intellectuelle Vorftellung der Selbftthätigkeit meines denkenden Subjects. Daher hat diefes Ich auch nicht das mindefte Prädicat der Anfchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeftimmung im innern Sinn correfpondirte, fo wie etwa die Undurchdringlichkeit der Materie, als ein Prädicat der empirifchen Anfchauung, diefer Zeitbeftimmung correfpondirt (C. 279. M. I, 329.).

3. Anmerkung: Ob übrigens diese oder jene vermeinte Erfahrung von äussern Gegenständen (z. B. dass Jemand sich selbst gesehen habe) nicht blosse Einbildung sei, muss, wie bereits gesagt worden ist, nach den besondern Bestimmungen der Erfahrung und durch Zusammenhalten mit den Kennzeichen aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden (C. 278. M. I, 330.).

13. Psychologischer Idealismus, s. Idealismus, problematischer.

14. Schwärmender Idealismus, s. Idealismus, dogmatischer.

15. Schwärmerischer Idealismus, s. Idealismus, dogmatischer.

16. Theoretischer Idealismus, im weitern Sinn, derjenige Idealismus, welcher das betrifft, was da ist oder existirt; im engern Sinn, derjenige Idealismus, welcher die Wirklichkeit oder das Daseyn der äussern Gegenstände läugnet. Der letztere ist folglich mit dem dogmatischen Idealismus einerlei.

18. Transscendentaler Idealismus, s. Idealismus, critischer.

19. Träumender Idealismus, derjenige Idealismus, welcher blosse Vorstellungen zu Sachen (Dingen an sich) macht (Pr. 71.), oder auch die Behauptung, dass Zeit und Raum objective Formen aller Dinge sind. Dies ist der gewöhnliche Lehrbegriff. Ein Haupteinwurf, den man gegen denselben machen kann, ist der, dass wer ihn annimmt,

kein Recht hat, sich vorzustellen, dass Gott nicht auf die Gesetze des Raums

und der Zeit bei ſeiner Erkenntniſs eingeſchränkt ſei.

In der natürlichen Theologie, d. i. derjenigen Erkenntniſs Gottes, wie ſie bloſs aus der Vernunft entſpringt, denkt man ſich Gott als einen Gegenſtand, der nicht allein uns gar nicht in die Sinne fallen, alſo nicht ſinnlich angeſchaut werden kann, ſondern der auch ſich ſelbſt nicht in die Sinne fallen, und folglich auch ſich ſelbſt nicht ſinnlich anſchauen kann. Man iſt dabei ſorgfältig darauf bedacht, die göttliche Erkenntniſs der Gegenſtände ſo vollkommen vorzuſtellen, als nur möglich iſt. Darum muſs Gottes Art zu erkennen auch ein Anſchauen und nicht ein Denken ſeyn. Denn denken beweiſet jederzeit Schranken, indem ich im Denken z. B. nicht den Gegenſtand ſelbſt, ſondern nur meine Gedanken habe und daher immer nur unvollkommen erkenne, welches auch daraus erhellet, daſs mein Denken ſogleich ſicherer und deutlicher wird, wenn ich den Gegenſtand dabei anſchaue. Nun wird man aber nicht zugeben, daſs Gott auch alles in Zeit und Raum erkenne, denn alsdann könnte er ſo wenig allwiſſend und allgegenwärtig ſeyn, als wir, und hinge, in ſeiner Erkenntniſs, von den Geſetzen der Zeit und des Raums ab. Er müſste dann eben ſo, wie wir, die Geſchichte im Gedächtniſs behalten, denn die vergangene Zeit wäre auch für ihn vergangen, welches ungereimt iſt. Aber mit welchem Recht will man behaupten, daſs Gott die Dinge nicht auch im Raume und in der Zeit erkennt, wenn die Dinge doch an und für ſich ſelbſt im Raum ſind. Erkennte Gott die vergangenen Dinge dann nicht als vergangen, die zukünftigen nicht als zukünftig, ſo erkennte er ſie ja nicht ſo, wie ſie an ſich ſelbſt, ſondern wie ſie in ihm (nehmlich als wären ſie gegenwärtig) ſind, alſo erkennten wir dann die Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, Gott aber ſo, wie ſie in ihm ſind, d. i. als Er-

ſcheinungen ſeines Erkenntniſsvermögens. Wären alſo Zeit und Raum etwas, worin die Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo müſste ſie auch Gott eben ſo begrenzt erkennen als wir; wären aber Raum und Zeit etwas den Dingen Anhängendes, ſo daſs die Dinge auch auſser der Erfahrungserkenntniſs ſinnlicher Menſchen nicht ohne Zeit und Raum da ſeyn könnten, ſo müſste auch Gott im Raum und in der Zeit, und folglich irgendwo ſeyn und ein Zeitalter haben. Da nun dies alles ungereimt iſt, ſo bleibt nichts übrig, als daſs Raum und Zeit ſubjective Formen unſerer menſchlichen äuſsern und innern Anſchauungsart ſind, daſs folglich die Vorſtellung, die Erſcheinungen ſeien die Dinge an ſich ſelbſt, ein Werk der Einbildungskraft iſt, dem ähnlich, wenn wir träumen, da wir auch die Producte der Imagination für etwas halten, das auſser unſerm Gemüth wirklich vorhanden ſei, ſo daſs dieſer Lehrbegriff daher wohl der **träumende** Idealismus genannt werden kann (C. 71. f. M. I, 78.).

Idealität,

idealitas, idéalité. Dieſes Wort bedeutet die Art, wie die ſinnlichen Gegenſtände nach dem Lehrbegriff irgend eines Idealismus beurtheilt werden. Es giebt daher eben ſo viele verſchiedene Bedeutungen des Worts Idealität, als es Arten des Idealismus giebt. So giebt es eine **transſcendentale** Idealität der Gegenſtände der Sinne, d. i. die Art der Beurtheilung der ſinnlichen Gegenſtände, daſs ein ſinnliches Ding nichts iſt, ſobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, z. B. daſs der Raum und die Zeit an ſich ſelbſt nichts, ſondern nur in der Erfahrung etwas, nehmlich Vorſtellungen ſind, die aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringen, und ſo das ſind, was es möglich macht, daſs äuſsere und innere Erfahrungs-

gegenſtände ſeyn hönnen (C. 44. 52. U. 254.). Eben ſo behaupten manche eine problematiſche Idealität, d. i. die Ungewiſsheit des Daſeyns aller Gegenſtände äuſserer Sinne, welche wohl unterſchieden werden muſs von der transſcendentalen Idealität. Denn jene problematiſche Idealität behauptet, die äuſsern Gegenſtände wären (auch als Erfahrungsgegenſtände) bloſs Schein, es gebe eigentlich keine äuſsern, ſondern bloſs innere Gegenſtände; die transſcendentale Idealität behauptet, die äuſsern und innern Gegenſtände ſind Erſcheinungen, und es giebt eigentlich für uns keine andern Gegenſtände der Erkenntniſs, als ſie, die folglich als Erfahrungsgegenſtände nicht Schein, ſondern die einzigen Dinge ſind, von deren Wirklichkeit wir unmittelbar gewiſs ſind; aber Schein ſei es, wenn wir ſie für etwas halten, das auch an ſich eben ſo wirklich vorhanden ſei (ſ. C. 367.). So giebt es eine Idealität der Zweckmäſsigkeit, d. i. eine ſolche Beurtheilung der ſinnlichen Gegenſtände, nach welcher diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie für die Zuſammenſtimmung unſres Anſchauungsvermögens und unſers Verſtandes bei der Auffaſſung derſelben als zweckmäſsig (d. i. für ſchön) beurtheilt werden, für eine, ohne allen abſichtlichen Zweck der Natur, von ſelbſt und zufälliger Weiſe ſich hervorthuende zweckmäſsige Übereinſtimmung zu dem Bedürfniſs der Urtheilskraft gehalten wird (U. 246. 252.).

Idee,

ſ. Vernunftbegriff.

Identiſch,

ſ. Identität.

Identität,

f. Einerleiheit, Ich, Apperception, 8. Die numerische Identität oder Einerleiheit der Zahl nach (*identitas numerica*) bestehet darin, dass Dinge, die einerlei innere Bestimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verschieden, sondern ein und dasselbe Ding sind, (ob sie wohl, weil sie etwa zu verschiedenen Zeiten, auch an verschiedenen Orten, existirten, verschiedene Dinge zu seyn scheinen können) (C. 319.). Der Satz der Identität, der Einstimmung oder Übereinstimmung, (*principium identitatis*) ist ein logischer Grundsatz, oder Princip für das Denken überhaupt, und zwar für alle bejahende analytische Sätze, und heisst: einem jeden Subject kommt ein Prädicat zu, welches ihm (oder einem Merkmal desselben) identisch (mit ihm einerlei) ist. Ein jeder bejahende analytische Satz ist also wahr, wenn das Prädicat desselben mit dem Subject desselben, oder mit einem Merkmal dieses Subjects, identisch oder einerlei ist. Der Satz der Identität drückt also das Wesen einer jeden Bejahung, in analytischen Sätzen, aus, und ist mithin die oberste Formel aller bejahenden analytischen Sätze. Ein Cirkel ist rund, ist ein richtiger bejahender analytischer Satz, denn er beruhet auf dem Grundsatze der Identität. Das Prädicat rund ist nehmlich mit einem Merkmal des Cirkels, einer Linie, in der alle Puncte gleich weit vom Mittelpunct entfernt sind, die folglich, welches dasselbe sagt, rund ist, vollkommen identisch oder einerlei (S. II, 513.).

2. Ein jeder Begriff ist mit demjenigen, der durch gar kein Beispiel von dem erstern unterschieden werden kann, völlig einerlei oder identisch. Sie sind beide nur dadurch verschieden, dass sie im Verstande mit einander verknüpft wer-

den, ſo daſs durch dieſe Verknüpfung ein identiſcher Satz möglich wird, in welchem der nehmliche Begriff Subject und auch Prädicat iſt, und als ſolche verſchieden vorgeſtellt werden. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der: Gott iſt Gott. Ungeachtet aber hier beide Vorſtellungen, die im Subject und die im Prädicat identiſch ſind, und alſo die eine durch die andere analytiſch gedacht werden, oder der Satz analytiſch iſt, ſo iſt dennoch auch in einem ſolchen Satze eine ſynthetiſche Verbindung, oder er iſt nur durch die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Subjects mit dem Prädicat möglich. Ich muſs nehmlich, wenn ich dieſen Satz denken ſoll, mir nicht bloſs des Subjects bewuſst werden, und auch des Prädicats, denn das Bewuſstſeyn des einen iſt von dem Bewuſstſeyn des andern unterſchieden; ſondern ich muſs auch beide, Subject und Prädicat, in Einem Bewuſstſeyn verbinden, wodurch es mir allein möglich wird, daſs ich mir die Identität des Ichs in dieſen beiden Vorſtellungen vorſtellen oder mich ihrer als meiner Vorſtellungen bewuſst werden kann. Dieſe Einheit des Bewuſstſeyns iſt nun die ſynthetiſche Einheit (das: Ich denke), durch welche auch ſelbſt in analytiſchen Urtheilen die Verknüpfung zu einem Urtheile möglich wird (N. 16. C. 131.*)), ſ. Ich und Einheit, 10.

Vom *principio identitatis indiſcernibilium*, ſ. Einerleiheit, 2. u. Leibnitz.

Idololatrie,

Abgötterei im praktiſchen Verſtande, gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Andächtelei, Bigotterie, religiöſer Afterdienſt, religiöſe Superſtition, Gottesdienſt im eigentlichen Sinne des Worts, Götzendienſt, Dämonolatrie, εἰδω-

λολατρεια, *idololatria*, *cultus ſpurius*, *devotio ſpuria*, *idolâtrie*, *ſuperſtition religieuſe*, *bigotterie*. Dieſen Namen giebt Kant (U. 440.) dem abergläubiſchen Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen zu können, ſ. Götzendienſt.

2. Wenn man ſich nehmlich das höchſte Weſen ſo vorſtellt, als laſſe es ſich, wie ein Menſch, durch äuſsere Verehrung, Schmeichelei, oder ſeinen eigenen Trieb des Mitleids und der Barmherzigkeit für den Sünder gewinnen, ſo macht man daſſelbe zu einem Idol in praktiſcher Rückſicht, d. h. in Beziehung auf die moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen und ſeiner Handlungen (U. 440*)), ſ. Götzendienſt.

3. Kant will ſagen: wenn die Verehrung Gottes der Tugend vorgeht, oder wenn man die Tugend dieſer Verehrung unterordnet, ſo iſt Gott (ſo wie ihn dieſe Verehrer, nach ihren Begriffen von Gottesverehrung, ſich vorſtellen, ein Idol, d. i. er wird (von ihnen) als ein Weſen gedacht, dem wir nicht (bloſs) durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern (weit mehr noch und ſtatt des ſittlichen Wohlverhaltens) durch Anbetung und Einſchmeichelung zu gefallen hoffen dürfen. Eine Religion nun, die dieſes zur Maxime macht, iſt Idololatrie. Verſteht man nun unter der Gottſeligkeit die Verehrung Gottes durch etwas anderes als Tugend, ſo iſt ſie unmöglich etwas, was die Stelle der Tugend vertreten kann (ein Surrogat derſelben). Beſtehet aber die Gottſeligkeit in der Geſinnung, die Tugend als den Willen Gottes zu betrachten und zu vollbringen, um die feſte Hoffnung zu haben, daſs alle unſere guten Zwecke (deren Inbegriff die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen mit Einſchluſs der unſrigen, un-

ter der Bedingung einer ächten Tugendgesinnung ist,) gelingen werden; so macht sie die Tugend nicht entbehrlich, sondern ist vielmehr die Vollendung derselben (R. 286.)

4. Das Wort Idololatrie ist eigentlich griechisch, und heisst so viel, als der Dienst, die Verehrung eines Idols. Ein Idol (εἴδωλον) aber heisst ein Bild, auch eine selbst gemachte Vorstellung, die man für einen wirklichen Gegenstand hält, also ein täuschendes Bild, daher eine sinnliche Darstellung der Gottheit, ein Götzenbild. Glauben wir nun, Gott durch etwas anderes als Tugend verehren zu können, so machen wir Gott, in unserer Vorstellung desselben, zu einem Idol oder Götzen, da er doch durch die Vernunftidee eines heiligen Welturhebers gedacht werden sollte. Wir verehren alsdann jenes Idol, ein Hirngespinst unserer Imagination, aber nicht den wahren Gott, den Gegenstand eines Vernunftbegriffs, dessen Gültigkeit sich auf die Forderung der Vernunft, unserm moralisch guten Handeln in der sinnlichen Welt einen Endzweck zu setzen, unabweislich gründet, s. auch Dämonologie, Gottseligkeit, Glaubenssache und Gut, höchstes. Wird ein solches Bild oder Idol auch für den äussern Sinn dargestellt, so ist es ein Gözzenbild in der gemeinen Bedeutung des Worts, und die äusserliche Verehrung desselben durch Opfer, Kniebeugung u. s. w. ist die gemeine Idololatrie oder der Götzendienst in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, und folglich mit jenem in praktischer Bedeutung ganz einerlei, nur dass bei der gemeinen Idololatrie der Gegenstand der Verehrung (das Idol) auch für die äussern Sinne dargestellt, sichtbar, fühlbar u. s. w. ist. Man siehet hieraus den Grund der Gebote: du sollst keine andern Götter (Idole) haben neben mir; du sollst dir kein Bildniss (äusseres Idol) machen u. s. w. nehmlich darum, weil

dieſe Verehrung alle Moralität untergräbt, und die Idololatrie (ſinnliche Verehrung der Gottheit durch Gebräuche) an die Stelle der Gottſeligkeit (vernünftige Verehrung der Gottheit durch Tugend) ſetzt.

Kant Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 440.

Deſſ. Relig. innerh. der Gr. IV. St. II. Th. §. 3. S. 286

Immanent,

ſ. Einheimiſch.

Immaterialität,

Spiritualität, Uncörperlichkeit, *immaterialitas*, *ſpiritualitas*, *immaterialité*, *ſpiritualité*. Die Beſchaffenheit der denkenden Natur oder der Seele, daſs ſie nicht Materie ſei. Da die Seele eine Erſcheinung im innern Sinn iſt, ſo entſteht daraus nothwendig die Verneinung der Materialität, oder daſs ſie ausgedehnt ſei und einen Raum erfülle, von derſelben (C. 403), ſ. Ich.

2. Allein dieſe Behauptung, daſs die Seele immateriell ſei, kann ihren Erbfehler nicht verläugnen, welcher darin beſtehet, daſs man das denkende Weſen, als ein Ding an ſich, oder den überſinnlichen Grund der Gedanken (den Geiſt des Menſchen), zu erkennen meint, während daſs man bloſs die Erſcheinungen im innern Sinn*) er-

*) Den Unterſchied zwiſchen äuſsern und innern Sinnen macht ſchon Kunzen. Er ſagt in ſeiner philoſophiſchen Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele,

kennt. Bei der Feuerprobe der Critik löſet ſich dieſer Schein einer Erkenntniſs des denkenden Dinges an ſich in lauter Dunſt auf, und das Ding an ſich (transſcendentale Subſtrat), welches die Vernunft ſich genöthigt ſieht, der Materie, als einer bloſsen Erſcheinung, zum Grunde zu legen (als dasjenige, was in der Materie erſcheint), darf ſie ſich eben ſo wenig materiell (ausgedehnt und raumerfüllend, welches bloſs Eigenſchaften der Erſcheinung ſind, welche den Raum, eine bloſs formale Bedingung des menſchlichen Anſchauungsvermögens, vorausſetzen) denken, als das transſcendentale Subſtrat der Erſcheinungen des innern Sinnes (den Geiſt des Menſchen), ſ. Ich. S. übrigens den Artikel: Seele.

Immortalität,

ſ. Unſterblichkeit.

Königsberg. 1744. S. 61. Die äuſserlichen Sinne, ſo wie die Einbildungskraft, ſind nur allein geſchickt, die äuſserlichen Abdrücke der materiellen Sachen in ſich zu faſſen; dahingegen immaterielle Dinge in die innern Sinne dringen, und allda Vorwürfe (Gegenſtände) des Verſtandes und der Vernunft abgeben.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
15.	367. f.
16.	368.
44.	284.
45.	285.
82.	12.
126.	281.
209.	286.
226.	222.
236.	214. f.
237.	250. ff.
239.	215.
244.	291.
245.	292.
247.	294.
248.	294.
249.	294.
250.	295.
252.	295.
256.	263.
301. f.	285.

B.	W.
567.	255.

C.	W.
XXXIX *)	410. f.
6.	92.
7.	92.
33. ff.	378.
44.	416.
52.	416.
64. f.	382.
66. f.	388.
69. ff.	393.
71. f.	94. 415.
98.	329.
127.	12. 13.
128.	302.
131. ff.	335.
133.	336.
135.	335.
142.	351.
152. f.	401.
162.	149. 151.
180.	162.
182.	156.
198. f.	177. f. 180.
203.	152. 156.
211.	157. 161.
215.	157.
226.	157.
250.	216. f.
262.	157.
274.	398. 401. f.
275.	408. ff.
276. f.	412.
278.	413.
279.	412.
290. f.	123. *)
300.	156.
307.	148
310. f.	148. f.

C.	W.	C.	W.
· 331.	· 238.	· 520. f.	· 390.
· 348. 1 A.	· 349. f.	· 521. f.	· 381.
· 349. 1 A.	· 350. 352.	· 555.	· 158.
· 350. 1 A.	· 353.	· 570.	· 217.
· 351. f 1 A.	· 353. f.	· 576.	· 201.
· 353. 1 A.	· 356.	· 587.	· 105. f.
· 354. 1 A.	· 357. ff.	· 588. f.	· 106. f.
· 355. 1 A.	· 359.	· 589. f.	· 95. 108.
· 356. 1 A.	· 360.	· 590. f.	· 109.
· 357. ff. 1 A.	· 362.	· 591.	· 109.
· 361. f. 1 A.	· 363.	· 592. f.	· 111.
· 362. 1 A.	· 364.	· 593.	· 113.
· 363. 1 A.	· 365.	· 596.	· 369.
· 364. 1 A.	· 366.	· 597.	· 369. f.
· 365. 1 A.	· 367.	· 598.	· 370.
· 366. 1 A.	· 403.	· 599.	· 370.
· 367. 1 A.	· 416.	· 602.	· 372.
· 368 1 A.	· 404.	· 603.	· 372. f.
· 369. 1 A.	· 378.	· 604.	· 373.
· 370. f. 1 A.	· 405.	· 605.	· 374.
· 373. ff. 1 A.	· 406.	· 606.	· 374.
· 876. 1 A.	· 407.	· 607.	· 114.
· 398.	· 370.	· 608.	· 115.
· 399 f	· 337.	· 611 *)	· 327.
· 400. f.	· 340.	· 615.	· 187.
· 401. f.	· 328. 341.	· 617.	· 16.
· 402.	· 342.	· 618. f.	· 116.
· 403.	· 343. 345.	· 620. f.	· 116. f.
· 404.	· 346.	· 621. f.	· 117.
· 405.	· 344.	· 623. f.	· 118.
· 406.	· 346. 349.	· 624. ff.	· 119.
· 407. f.	· 355. 362.	· 628. f.	· 120.
· 408. f.	· 367.	· 629. f.	· 121.
· 435.	· 370.	· 631. ff.	· 122. f.
· 443. ff.	· 94. ff.	· 634. ff.	· 124.
· 444.	· 97.	· 636.	· 124.
· 446.	· 95.	· 637. f.	· 125. f.
· 447.	· 95.	· 638. ff.	· 126.
· 480. ff.	· 97. f.	· 640.	· 126.
· 482.	· 98. f.	· 641.	· 127. f.
· 484.	· 99. f.	· 642.	· 129.
· 485. f.	· 100. 102.	· 643.	· 129.
· 486.	· 101.	· 644.	· 130.
· 487. f.	· 102. f.	· 645. f.	· 131.
· 516.	· 104.	· 647.	· 131.
· 517.	· 105.	· 648.	· 131.
· 519.	· 378. 400.	· 649.	· 132.

C.	W.
. 650.	. 133.
. 651.	. 134.
. 652.	. 134. 187.
. 653. f.	. 135.
. 655.	. 135.
. 656.	. 135. f.
. 657.	. 136.
. 658.	. 136.
. 665.	. 187.
. 666.	. 186.
. 674. f.	. 331.
. 675.	. 332. f.
. 676.	. 168.
. 677. f.	. 168. 331.
. 678.	. 169.
. 679. f.	. 170. 287.
. 680. f.	. 287.
. 681.	. 38.
. 682. f.	. 39. 40. 42.
. 685.	. 288.
. 686. f.	. 288. f.
. 687.	. 288.
. 688.	. 288.
. 689.	. 288.
. 691.	. 186.
. 695.	. 279.
. 697.	. 186.
. 701.	. 279.
. 706.	. 233.
. 712.	. 367.
. 743.	. 153.
. 755. *)	. 162.
. 762.	. 3.
. 765.	. 176.
. 781.	. 286.
. 787. f.	. 289.
. 828.	. 47.
. 833.	. 47.
. 834.	. 46. 49.
. 838.	. 370 375.
. 841. f.	. 56.
. 842.	. 57.
. 843.	. 376.
. 850.	. 1.
. 856.	. 3. 25. 138.
. 884.	. 297.

E.	W.
. 10.	. 185.
. 122. ff.	. 242.

F.	W.
. 40.	. 290.

G.	W.
Vorr. 11. f.	. 172.
. 12. f.	. 172.
. 13.	. 171.
. 14.	. 174.
G. 1.	. 50.
. 2.	. 49. f.
. 5.	. 51.
. 6. ff.	. 54.
. 23.	. 46.
. 31.	. 166.
. 37.	. 201.
. 38.	. 166.
. 39.	. 213.
. 47.	. 371.
. 66.	. 251.
. 74.	. 264.
. 85.	. 218.
. 86.	. 219.
. 88.	. 264.
. 89.	. 265. f.
. 90. f.	. 267.
. 91. f.	. 267. 269. 322. 326.
. 92. f.	. 270.
. 93. ff.	. 270.
. 126.	. 371.

K.	W.
. VII.	. 283.
. XXI.	. 218. f.
. 105.	. 254.
. 106.	. 252.
. 116. f.	. 248. f. 250. f.
. 117.	. 251. f.
. 183.	. 183.
. 192.	. 184.
. 194.	. 184.
. 195.	. 185.
. 216.	. 290.

M. I.	W.	M. I.	W.
75.	382.	601.	381.
76.	388.	675.	105.
77.	393.	676.	106.
78.	415.	677.	106.
147.	335.	678.	107.
167.	401.	679.	108.
174.	151.	680.	109.
176.	301.	681.	109.
200.	156.	682.	111.
230.	177.	683.	113.
231.	178.	688.	371.
247.	157.	689.	371.
294.	217.	695.	372.
325.	408.	696.	373.
327.	410.	697.	373.
328.	412.	699.	374.
329.	412.	700.	374.
330.	413.	701.	114.
449.	337.	703.	115.
450.	340.	718.	116.
451.	341.	719.	116.
452.	342.	720.	116.
453.	343.	721.	117.
454.	345.	722.	117.
455.	346.	723.	117.
456.	344.	724.	118.
457.	346.	726.	119.
458.	349.	727.	119.
459.	353.	730.	120.
460.	362.	732.	121.
461.	367.	733.	121.
540.	97.	734.	122.
541.	98.	735.	123.
542.	97.	738.	124.
543.	99.	739.	124.
544.	99.	740.	124.
545.	100.	741.	125.
550.	100.	744.	126.
551.	101.	745.	126.
552.	102.	746.	126.
553.	102.	747.	127.
554.	103.	748.	128.
589.	104.	749.	129.
590.	105.	750.	129.
593.	378.	751.	130.
594.	400.	752.	130.
595.	390.	753.	131.

M. I.	W.
. 754.	. 131.
. 755.	. 131.
. 756.	. 132.
. 757.	. 132.
. 758.	. 133.
. 759.	. 133.
. 760.	. 134.
. 761.	. 134.
. 762.	. 134.
. 763.	. 134.
. 764.	. 135.
. 765.	. 135.
. 766.	. 135.
. 767.	. 136.
. 768.	. 136.
. 770.	. 136.
. 780.	. 291.
. 787.	. 291.
. 791.	. 331.
. 792.	. 332.
. 793.	. 333.
. 795.	. 168.
. 798.	. 168.
. 799.	. 169.
. 801.	. 287.
. 802.	. 287.
. 804.	. 42.
. 830.	. 210.
. 908.	. 289.
. 962.	. 49.
. 969.	. 375.
. 974.	. 55.
. 977.	. 376.
. 996.	. 138.
. 997.	. 3.

M II.	W.
. 11.	. 172.
. 12.	. 172.
. 13.	. 171.
. 14.	. 174.
. 17.	. 54.
. 21.	. 54.
. 26.	. 71.
. 117.	. 265.
. 118.	. 266.
. 119.	. 266.

M. II.	W.
. 120	. 61. 267.
. 121	. 269.
. 122	. 270.
. 177	. 302.
. 186	. 58.
. 187	. 58.
. 190	. 45.
. 206	. 60.
. 207	. 60.
. 208	. 61.
. 235	. 301.
. 236	. 302.
. 237	. 315.
. 246	. 203.
. 247	. 203.
. 248	. 203. f.
. 249	. 205.
. 251	. 206.
. 252	. 53.
. 253	. 208.
. 254	. 203. 210.
. 255	. 190.
. 267	. 218.
. 281	. 258.
. 289	. 259.
. 296	. 73.
. 312	. 190.
. 313	. 191.
. 314	. 190.
. 315	. 190.
. 316	. 191.
. 317	. 192.
. 318	. 193.
. 319	. 193.
. 320	. 193.
. 321	. 194.
. 322	. 195.
. 327	. 68.
. 328	. 69.
. 330	. 70.
. 331	. 196.
. 336	. 26.
. 337	. 26.
. 340	. 137.
. 342	. 138.
. 345	. 138.
. 346	. 73.

M. II.	W.
357.	139.
358.	139.
359.	139.
360.	140.
376.	220.
377.	220.
455.	210.
542.	159.
544.	160.
545.	160.
546.	161.
547.	161.
548.	159.
550.	164.
551.	164.
552.	165.
685.	369.
686.	369.
687.	369.
922.	63.
923.	64.
937.	135.
984.	32.
985.	34.

N.	W.
1. ff.	163.
18.	151. 163.
25.	37.
61.	167. 170.
71.	147.
86.	157.
87.	248.
118.	368.
119.	368.
136.	243. 246.

P.	W.
6.	197.
9.	301.
13. ff.	315.
14.	175.
15.	201.
24.	14.
25.	185.
26.	301.
27.	302.
40. f.	58.
45.	44.
46.	45.
58.	258. 265.
59.	265.
60. f.	60.
61. f.	61.
62. f.	62.
67. f.	66.
68.	67.
69.	326.
74.	268.
75.	197.
81.	170.
88. ff.	301.
89. f.	14.
90. ff.	302.
92.	315.
95.	301.
98.	301.
101. ff.	201.
103. f.	203.
104. f.	203. f.
105. f.	205.
106.	206.
107. f.	53.
108.	54.
109. f.	208.
110. ff.	201. 210.
113. f.	189. f.
120. f.	213.
126. f.	218.
127.	218.
129.	46.
146.	258.
149.	258. 370.
150.	258.
151.	258.
155.	259.
157.	67.
165.	73.
166. f.	70. 161.
194.	190. f.
196.	190.
197.	191.
198. f.	192.
199.	55. f. 57.

P.	W.
. 200.	. 193.
. 201.	. 193. f.
. 202.	. 195.
. 208.	. 69.
. 210. f.	. 70.
. 211.	. 68.
. 214.	. 57. 70.
. 21 . f.	. 26.
. 220.	. 259.
. 222. *)	. 259.
. 223. f.	. 137. 259.
. 224	. 25.
. 226.	. 34. 91.
. 233.	. 91. 138.
. 234. f.	. 72. f. 74.
. 247.	. 157.
. 248. f.	. 139.
249.	. 139.
. 252.	. 139. f.
. 253.	. 140.
. 264.	. 46.
. 281.	. 196.
. 282.	. 220.
. 283.	. 220. 259.
. 288.	. 272.
. 326. f.	. 138.

Pr.	W.
. 7.	. 300.
. 8.	. 13.
. 9. f.	. 302.
. 10. f.	. 310.
. 12. f.	. 312.
. 13.	. 313.
. 15. f.	. 316.
. 18.	. 297.
. 34. ff.	. 302.
. 36.	. 297.
. 62.	. 389. 398.
. 63.	. 393. 395.
. 64. f.	. 389. 395.
. 71.	. 413.
. 75.	. 378.
. 85.	. 179.
. 90.	. 177.
. 91.	. 156.
. 100.	. 313.

Pr.	W.
. 101.	. 179.
. 102.	. 314.
. 166. f.	. 162.
. 173.	. 318.
. 177.	. 317.
. 183.	. 162.
. 205.	. 395. 398. f.
. 206.	. 396.
. 207. f.	. 397.

R.	W.
. IV.	. 208.
. VIII. f.	. 284.
. XI.	. 200.
. 12.	. 200.
. 13.	. 229.
. 19.	. 200.
. 20. f.	. 222.
. 21. f.	. 223. 261. 263.
. 23.	. 224.
. 24. f.	. 225.
. 25.	. 225.
. 27. ff.	. 225. 227.
. 31. f.	. 228.
. 32. f.	. 228.
. 33. f.	. 229.
. 35.	. 230.
. 42.	. 230.
. 43. ff.	. 230. 232.
. 46. f.	. 232. f.
. 48. f.	. 84.
. 49. ff.	. 85.
. 53. f.	. 86.
. 54. f.	. 87.
. 55. ff.	. 88.
. 56. ff.	. 89.
. 59. ff.	. 90.
. 61. ff.	. 90. 138.
. 63. f.	. 18.
. 64.	. 74. 83. 91.
. 86.	. 64.
. 119.	. 17.
. 124.	. 18.
. 153. f.	. 42. f.
. 174.	. 146.
. 191.	. 272. 276.
. 192.	. 272.

R.	W.
· 193.	· 272.
· 229.	· 91.
· 281.	· 143.
· 282. ff.	· 141. 143. 145.
· 296. f.	· 75. f.
· 297. f.	· 76.
· 298. f.	· 77. f.
· 301.	· 17. 79.
· 302.	· 17. 83.
· 311. f.	· 81.
· 312. f.	· 82.
· 313. f.	· 82. 141.
S. II.	**W.**
· 308. ff.	· 263.
· 310.	· 262.
· 365. f.	· 285.
· 479. ff.	· 4.
S. III.	**W.**
· §. 22.	· 234.
· 292. ff.	· 14. 16.
· 293.	· 15.
· 302.	· 198.
· 427.	· 197.
· 428.	· 35. 197.
· 429. f.	· 36. 198.
· 433.	· 205.
· 435. *)	· 67.
T.	**W.**
· 13.	· 71.
· 16. f.	· 58. 64. 66.
· 17. f.	· 70. 72.
· 40.	· 248.
· 50.	· 260.
· 87.	· 284.
· 91. f.	· 314.
· 93.	· 327.
· 95.	· 280.
· 127.	· 257.
· 128. f.	· 257.
· 130.	· 292. f.
· 131. f.	· 293.
· 144. f.	· 250. ff.

T.	W.
· 154.	· 282.
· 181.	· 142.
U.	**W.**
XXI.	· 219.
XXXIII	· 256.
XXXVII.	· 257.
XLII. f.	· 186.
13.	· 210.
1[illegible]. f.	· 187. 205. 207.
15.	· 187.
54.	· 369.
80. f.	· 159.
81. f.	· 159. 161.
82. f.	· 160.
83.	· 160. f.
84.	· 161.
85. f.	· 164.
86. f.	· 164.
87.	· 165.
113.	· 201.
114.	· 209. 211.
137.	· 270.
173.	· 216.
175. f.	· 221.
246.	· 416.
252.	· 416.
254.	· 416.
257.	· 166.
262.	· 291.
263.	· 291.
322.	· 398.
351.	· 261.
388.	· 63.
391. f.	· 63. f.
403.	· 135.
440.	· 146.
454.	· 20.
457. f.	· 20. 22.
458. *)	· 19. 24.
459.	· 31. 32.
460.	· 32.
461.	· 34.
477.	91.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im zweiten Bande.

Seite 792 Zeile 14 v. o. ſtatt höhſtes l. höchſtes
— 963 — 8 v. o. — Mach l. Macht
— 965 — 10 v. u. — beſondern l. beſondere
— 966 — 19 v. o. — der l. die
— 967 — 13 v. o. — hinter ſoll fehlt das Comma
— 967 — 18 v. o. — Anſatz l. Oberſatz
— 971 — 14 v. o. — Autöritat l. Autorität
— 974 — 4 v. o. — ſö l. ſo.

Im dritten Bande.

Seite 46 Zeile 9 v. o. ſtatt ihrer l. ihrem
— 48 — 6 v. u. hinter Würdigkeit ſtreiche man das Comma weg.
— 78 — 2 v. o. hinter es fehlt ein
— 105 — 19 v. o. ſtatt ausgelöſet l. aufgelöſet
— 165 — 15 v. u. hinter die fehlt philoſophiſchen
— 182 — 11 v. u. ſtatt Rothmanns l. Rathmanns
— 184 — 14 v. o. hinter *herus* fehlt das Zuſchlieſsungszeichen der Parentheſe.

Seite 249	Zeile 17 v. o.	ſtatt	gahört l. gehört		
— 250	— 12 v. o.	—	N l. K		
— 282	— 11 v. o.	—	137 l. 237		
— 297	— 13 v. o.	—	ſchönem l. ſchönen		
— 347	— 9 v. o.	—	463 l. 403		
— 353	— 14 v. u.	—	341 l. 351		
— 360	— 8 v. u.	—	456 l. 356		
— 408	— 15 v. u.	—	375 l. 325.		

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

III. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

III. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

Imperativ.

Gebot und Verbot, *imperativus*, *praeceptum*, *imperatif*, *précepte*. Objectives (d. i. nicht in der befondern Befchaffenheit deffen, für welchen es gültig ift, gegründetes) Gefetz der Freiheit. Ein Gefetz der Freiheit, und folglich der Imperativ, unterfcheidet fich darin von einem Naturgefetze, dafs diefes fagt, was gefchieht, dahingegen das Gefetz der Freiheit vorfchreibt, was vielleicht nie gefchieht (C. 830). In G. 37. unterfcheidet Kant noch zwifchen Gebot und Imperativ fo, dafs er zwar unter beiden Ausdrücken objective Gefetze der Freiheit, aber unter Gebot die Vorftellung eines folchen objectiven Princips, fofern es für den Willen (der auch anderer Begehrungen fähig ift) nöthigend ift, felbft, unter Imperativ aber blofs die Formel eines folchen Gebots verfteht (M. II, 49.).

2. Ein jedes Ding wirkt nach Gefetzen, ein vernünftiges Wefen aber kann fich die Gefetze vorftellen, nach welchen es wirkt. Solche Gefetze, die man fich vorftellt, wenn man darnach wirkt, heifsen Principien. Das Vermögen aber, nach Principien zu wirken, heifst ein Wille. Folglich ift Vernunft, in fo fern fie Handlungen nach Vorftellung der Gefetze diefer Handlungen oder nach Principien (Grundfätzen) möglich macht (praktifch ift) und Wille einerlei. Die praktifche Vernunft ift

nehmlich jederzeit ein Wille, aber der Wille ist nicht jederzeit praktische Vernunft, indem der Wille eigentlich für sich keinen Bestimmungsgrund hat; sondern sein Bestimmungsgrund liegt entweder im Gesetze der Vernunft, und dann ist er mit praktischer Vernunft einerlei, die nichts anders ist, als das Vermögen, nach dem Gesetze der Vernunft zu wollen, oder in Principien (Maximen, Handlungsregeln), die blofs die Befriedigung sinnlicher Antriebe zum Zweck haben (in welchem Falle der Wille mit pragmatischer Vernunft, d. i. der, die blofs Nutzen zum Zweck hat, oder gar mit einer blofs sinnlichen Anreizen dienenden Vernunft einerlei ist) (K. V.). Ist der Wille an sich völlig der Vernunft gemäfs, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln so, dafs für dasselbe gar keine Bestimmungsgründe da sind, nach andern, als nach Vernunftprincipien zu handeln, so ist er ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt (zu wollen, was das Gesetz sagt); ist der Wille an sich nicht völlig der Vernunft gemäfs, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln auch wohl so, dafs für dasselbe Bestimmungsgründe da sind, die nicht in der Vernunft liegen, z. B. nach Principien der Sinnlichkeit, so ist der Wille der Vernunft nicht nothwendig folgsam, sondern die Vernunft mufs, wenn er folgsam seyn soll, den Willen gegen jene ihr fremden und entgegenstehenden Bestimmungsgründe bestimmen. Eine solche Bestimmung des Willens heifst Nöthigung. Das Gesetz aber, welches den Willen durch Nöthigung bestimmt, heifst ein Gebot, und die Formel, durch welche ein solches Gebot ausgedrückt wird, ein Imperativ (G. 36. M. II, 43. K. XIX.).

3. Alle Imperativen enthalten ein Sollen, z. B. du sollst mäfsig seyn, du sollst arbeitsam seyn, du sollst nicht stehlen. Sie zeigen aber dadurch an, dafs das Gesetz der Vernunft, welches allein nothwendig und jeden Willen bestimmen sollte, und

darum objectiv heifst, zu dem Willen des Subjects in dem Verhältniffe fteht, dafs diefer, als der Wille eines befondern Subjects (Individuums), feiner eigenthümlichen Befchaffenheit nach nicht nothwendig durch das Gefetz beftimmt wird; welches Verhältnifs, dafs das Gefetz gegen die andern Beftimmungsgründe des Willens gebietet, man eben die Nöthigung des Willens durch die Vernunft nennt. Die Imperativen drücken aus, dafs etwas zu thun oder zu unterlaffen gut feyn würde, und dafs fie das einem Willen fagen, der nicht immer darum etwas will, weil die Vernunft ihm vorftellt, dafs es zu thun oder zu unterlaffen gut fei. Dies kann aus zweierlei Urfachen der Fall feyn. Entweder weifs das handelnde Subject nicht, dafs die Handlung gut ift. Da nun aber der Imperativ in feiner eignen Vernunft liegt, fo kann es blofs nicht wiffen, dafs der gegebene Fall unter diefen Imperativ gehört. Dann befolgt das Subject aus Unwiffenheit den Imperativ nicht. Wer da weifs Gutes zu thun, und thuts nicht, der fündigt; aber nicht, wer es nicht weifs. Oder das Subject weifs es, aber feine Maximen oder Handlungsregeln (fubjectiven Grundfätze) find den objectiven Grundfätzen (Principien der praktifchen Vernunft, d. i. den Gefetzen, nach welchen jedes vernünftige Wefen handeln follte) zuwider. So weifs ein Kind, dafs es Unrecht thut, wenn es etwas thut, was feine Eltern verboten haben; aber es hat neben der Maxime, feinen Eltern zu gehorchen, auch die, zu thun, was ihm angenehm ift; und es handelt nun, wenn es ungehorfam ift, nach der Maxime, die letztere Maxime (der Sinnlichkeit) der erftern Maxime (der praktifchen Vernunft) vorzuziehen (G. 40. M. II, 54. P. 56. f.). Gut heifst hier aber nicht, dafs es angenehm fei, fo zu handeln; auch nicht, dafs es pragmatifch gut oder nützlich (wozu gut) fei; fondern dafs es praktifch gut oder fittlich gut (an fich gut) fei, d. h. blofs vermittelft der Vorftellung der Vernunft, blofs darum, weil es die

Vernunft durch ihr Gesetz vorschreibt, Zweck des Willens seyn solle (G. 37. f. M II, 50.), s. Angenehm und Gutes.

4. Ein vollkommen guter Wille, wie z. B. der göttliche gedacht werden muss, kann nicht so vorgestellt werden, als werde er auch zu gesetzmässigen Handlungen durch das Gesetz genöthigt, weil er so beschaffen ist, dass er von selbst nichts anders will, als was das Gesetz sagt. Daher gelten für einen göttlichen und überhaupt für einen heiligen, d. i. der gar keine andern Bestimmungsgründe hat, als das Gesetz, weder Gebote noch Verbote, und also keine Imperativen. Das Sollen ist hier am unrechten Ort, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetze einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniss objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens (z. B. des menschlichen Willens) auszudrücken (G. 39 M. II, 51.).

5. Eine Vorschrift oder Maxime kann entweder wozu dienen, oder sie kann an sich gut seyn, das ist, durch die Vernunft zum Zweck des Willens gemacht werden, ohne dass sie selbst weiter einen Zweck hat. Die letztere ist nur ein Imperativ in eigentlicher Bedeutung. Allein die erstere ist doch objectiv für jedes Subject, welches den Zweck hat, wozu sie dienen soll, und in dieser Rücksicht nennt Kant auch solche Vorschriften Imperativen, ob sie es wohl nur in uneigentlicher Bedeutung des Worts sind. Denn sie enthalten eigentlich kein Sollen, sondern geben nur Rath, wie man am besten seinen Zweck erreichen könne, oder wie man am besten etwas bewirken könne. Sie enthalten also eine Nöthigung unter Voraussetzung einer gewissen Bedingung, nehmlich dass man einen gewissen Zweck habe, s. Bedingter Imperativ.

6. Weil nun jedes praktiſche (den Willen beſtimmende) Geſetz eine mögliche Handlung als (wozu, oder an ſich) gut und darum für ein Subject, welches durch Vernunft (nicht durch bloſſe ſinnliche Anreize) zum Wollen beſtimmt werden kann, als (bedingt, oder unbedingt) nothwendig vorſtellt; ſo ſind alle Imperativen Formeln der Beſtimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art (nehmlich wozu oder an ſich) guten Willens nothwendig iſt (G. 39. f.).

7. Noch giebt Kant folgende zwei Erklärungen des Imperativs:

a. er iſt eine praktiſche Regel, an die, als Bedingung, der Wille jedes vernünftigen Weſens nothwendig gebunden iſt (G. 87). Eine praktiſche Regel iſt aber die Vorſtellung einer Bedingung, nach welcher eine Handlung geſchehen kann. An dieſe Bedingung iſt der Wille nothwendig gebunden, heiſst, ſie ſagt aus, daſs etwas geſchehen ſoll. Folglich iſt dieſe Erklärung mit der in 1., er ſey ein objectives Geſetz der Freiheit (eine allgemeine praktiſche Regel), welches ſagt, was geſchehen ſoll (an das der Wille jedes vernünftigen Weſens nothwendig gebunden iſt), einerlei.

b. er iſt eine praktiſche Regel, wodurch die an ſich (ſubjectiv) zufällige Handlung nothwendig gemacht wird (K. XX.). Er unterſcheidet ſich nehmlich dadurch von einem praktiſchen Geſetze, daſs dieſes zwar auch die Nothwendigkeit der Handlung vorſtellt, aber ohne Unterſchied für jedes Subject, es mag nun daſſelbe auch die Handlung an ſich ſelbſt (ſubjectiv) nothwendig finden, wie z. B. ein heiliges Weſen (Gott), oder zufällig, wie ein ſinnliches Weſen (der Menſch). Der Imperativ aber ſtellt die Handlung

blofs für ein finnliches Wefen, für welches die Handlung an fich zufällig ift, d. i. wegen eines andern Beftimmungsgrundes auch wohl nicht gefchehen kann, als nothwendig vor (f. 3. u. 4.).

8. Nach dem, was in 5. gefagt worden ift, giebt es mehrere Arten von Imperativen, welche ich hier in alphabetifcher Ordnung erklären will. Von einem jeden folchen Imperativ ift die Frage, wie ift er möglich? Diefe Frage fordert nicht die Erklärung, wie man fich die Vollziehung der Handlung denken könne, welche der Imperativ vorfchreibt, fondern, wie es möglich fey, dafs ein folcher Imperativ unfern Willen beftimmen oder praktifch feyn könne (G. 44.).

9. Allgemeiner Imperativ der Pflicht, f. Imperativ, kategorifcher.

10. Apodiktifcher Imperativ (*imperativus apodicticus*), derjenige Imperativ, welcher fagt, dafs die Handlung zu irgend einer objectiv nothwendigen Abficht gut fei (G. 40.). Nun kann es aber keine objectiv nothwendige Abficht, d. i. folche, die Jedermann haben follte, geben, als die, das Gefetz (den Imperativ felbft) zu erfüllen; folglich ift ein apodiktifcher Imperativ derjenige, welcher gebietet, fo zu handeln, wie Jedermann handeln follte, oder das Gefetz (den Imperativ felbft) zu erfüllen. Diefer Imperativ ift alfo, dem Inhalt nach, mit dem kategorifchen Imperativ einerlei; denn diefer gebietet ohne alle Abficht, der apodiktifche Imperativ aber macht fich felbft zur objectiv nothwendigen Abficht, welches identifch oder einerlei ift (G. 40.).

11. Affertorifcher Imperativ, derjenige Imperativ, welcher fagt, dafs die Handlung zu irgend einer wirklichen Abficht gut fey (G. 40.), f. Gefchicklichkeit, 6. ff.

12. **Bedingter, hypothetischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Regel der Geschicklichkeit, Vorschrift der Geschicklichkeit** (*imperativus hypotheticus*), derjenige Imperativ, welcher nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmt (P. 37.). Alle Imperativen gebieten nehmlich entweder hypothetisch (bedingt) oder kategorisch (unbedingt). Ein Imperativ gebietet hypothetisch, wenn er die Handlung blofs unter der Voraussetzung als nothwendig vorstellt, wenn man das will, wozu die Handlung als Mittel dient, z. B. willst du nicht deine Gesundheit schwächen, so lebe mäfsig, ist ein hypothetischer Imperativ, weil hier eine Bedingung, auf griechisch Hypothesis, ist, unter welcher die Handlungsregel (die Maxime oder der Imperativ) zu befolgen allein möglich ist (G. 39. M. II, 52.). Folglich ist der Imperativ bedingt oder hypothetisch, wenn er die Handlung als irgend wozu gut, und nicht als blofs an sich selbst gut, gebietet. Die Handlung ist dann das Mittel zu dem, wozu sie gut ist, oder zu ihrem Zweck. Ein mäfsiges Leben ist allerdings ein Mittel, seine Gesundheit zu erhalten; dazu ist also die Unterlassung einer solchen Befriedigung der Naturtriebe, welche nach und nach die Organe zerstört und die Gesundheit untergräbt, gut. Eben darum ist nun der Imperativ, sey mäfsig, damit du deine Gesundheit nicht zerstörest, sondern erhaltest, ein hypothetischer Imperativ (G. 39. M. II, 53.). Ein solcher Imperativ bestimmt also das vernünftige Wesen zum Handeln, blofs als wirkende Ursache, blofs in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben. Saget Jemanden, dafs er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben; so ist das eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens (Imperativ). Man sieht aber leicht, dafs der Wille hier auf etwas anderes verwiesen werde, und dafs

man vorausſetzt, daſs er es begehre. Dieſes Begehren aber muſs man ihm, dem Thäter ſelbſt, überlaſſen, und es ſtehet dahin, ob er nicht noch andere Hülfsquellen, auſser ſeinem ſelbſterworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er etwa nicht hoffe alt zu werden, oder etwa im Fall der Noth ſich denkt ſchlecht zu behelfen (P. 37.).

Die Abſicht aber, wozu die Handlung, welche der Imperativ vorſchreibt, gut iſt, kann bloſs möglich, ſie kann aber auch wirklich ſeyn. Die Abſicht iſt bloſs möglich, wenn ich ſie haben kann, oder auch nicht. Es iſt möglich, daſs Jemand etwas ausrechnen will; die Regel, nach welcher er dieſes machen muſs, iſt alſo ein Imperativ, der bloſs eine Handlung zu einer möglichen Abſicht vorſchreibt. Geſetzt aber, es gebe gewiſſe Abſichten, die alle Menſchen, vermöge ihrer menſchlichen Natur, wirklich haben, ſo fordert der Imperativ, der uns vorſchreibt, was zu thun ſei, um dieſe Abſicht zu erreichen, Handlungen, welche zu einer wirklichen Abſicht gut ſind. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer möglichen Abſicht gut ſind, iſt ein problematiſch-praktiſches Princip, d.i. es kommt auf uns an, ob wir ihm gehorchen wollen, wir haben es nehmlich nur bloſs dann nöthig, wenn wir den Zweck wollen, wozu die Handlung, die der Imperativ vorſchreibt, gut iſt. Wer nichts ausrechnen will, der braucht auch die Regeln nicht zu befolgen, welche vorſchreiben, wie man es auszurechnen habe. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer wirklichen Abſicht gut ſind, iſt ein aſſertoriſch-praktiſches Princip, d. i. wir gehorchen einem ſolchen Princip wirklich, weil wir wirklich die Abſicht haben, wozu es uns die Handlung als Mittel vorſchreibt; denn wer ernſtlich die Abſicht hat, der will auch das Mittel und wendet es wirklich an (G. 40. M. II, 55.), ſ. Geſchicklichkeit, 3. ff.

Die Möglichkeit des bedingten Imperativs, oder Imperativs der Geschicklichkeit, bedarf keiner Erörterung; es ist nicht nöthig, erst noch zu zeigen, wie eine Vorschrift, welche mir sagt, was ich zu thun habe, um eine gewisse Aufgabe zu lösen, den Willen bestimmen könne, so zu handeln, als die Vorschrift es angiebt, oder die Vorschrift zu befolgen. Denn wer den Zweck will, der will auch die Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Er müsste sonst entweder keine Vernunft haben, oder das Mittel müsste zur Erreichung des Zwecks nicht unentbehrlich nothwendig seyn, oder er müsste es nicht in seiner Gewalt haben. Ein solcher Imperativ ist folglich ein analytischer Satz. Ein analytischer Satz ist ein solcher, dessen Prädicat schon im Subject liegt. Er ist aber nur analytisch in Ansehung des Wollens. Wenn ich wirklich etwas will, das nur als Wirkung meiner Handlung möglich ist, welches der Zweck meiner Handlung heisst, so will ich damit auch die Handlung, durch welche der Zweck allein möglich ist. Was ein hypothetischer Imperativ enthalten werde, das kann ich ohne seine Bedingung nicht wissen, denn weiss ich den Zweck nicht, so kann ich auch die Mittel zum Zweck nicht wissen. Denn die Bedingung des hypothetischen Imperativs ist der Zweck dessen, was er gebietet, oder den zu erreichen der hypothetische Imperativ das Mittel vorschreibt. Wenn ich nun nicht den Zweck weiss, den Jemand hat, so kann ich auch nicht das Mittel sagen, wodurch er seinen Zweck erreichen werde, also den hypothetischen Imperativ nicht angeben, welcher eben dieses Mittel vorschreibt (G. 51. M. II, 66.).

Wenn die hypothetischen Imperativen den Willen bestimmen, oder machen sollen, dass man sie befolget, so müssen sie in so fern empirisch, und können dann keine praktischen Gesetze, seyn. Das heisst, alle solche Handlungsregeln haben in so fern ihren Grund in der Erfahrung, als

ich ohne Erfahrung nicht wiſſen kann, ob ich den Gegenſtand (die Hypotheſis), welchen wirklich zu machen der Imperativ lehrt, auch wollen werde. Was ſich aber auf Erfahrung gründet, kann nicht für den Willen jedes vernünftigen Weſens gelten, oder kein praktiſches Geſetz ſeyn (M. II, 183. P. 38.)

Kant beweiſet dieſe Behauptung ſehr einleuchtend alſo. Wenn ein Gegenſtand, z. B. im Alter nicht zu darben, mich veranlaſſen ſoll, mir eine ſolche Regel für meine Handlungen zu machen, z. B. ich will in der Jugend arbeiten und ſparen, daſs wenn ich nach dieſer Regel handle, ich den Gegenſtand dadurch erlange, ſo muſs ich doch eine Begierde nach dieſem Gegenſtande haben. Denn iſt es mir indifferent oder gleichgültig, ob ich im Alter darbe oder nicht, oder wäre mir der Gegenſtand etwa gar zuwider, wirkte die Vorſtellung deſſelben Unluſt in mir, ſo daſs ich ihn verabſcheue, ſo werde ich mir auch keine ſolche Handlungsregel machen. Soll aber eine Begierde nach dem Gegenſtande in mir entſtehen, ſo muſs ich mir dieſen Gegenſtand vorſtellen, und dieſe Vorſtellung muſs auf mein Begehrungsvermögen wirken, ſo daſs ich dadurch beſtimmt werde, den Gegenſtand wirklich zu machen, oder ihn zu erlangen. Dieſer Einfluſs der Vorſtellung eines Gegenſtandes auf mein Begehrungsvermögen heiſst die Luſt an demſelben. Die Vorſtellung, im Alter zu darben, muſs ſo beſchaffen ſeyn, daſs Unluſt in mir entſtehet, wenn ich daran denke, und Luſt, wenn ich das Gegentheil mir vorſtelle. Dadurch muſs die Begierde entſtehen, das letztere zu bewirken. Nun kann ich aber nicht eher von einer Luſt oder Unluſt, welche das Daſeyn eines Gegenſtandes mir verurſacht, etwas wiſſen, als wenn ich ſelbſt dieſe Luſt oder Unluſt einmal gefühlt, oder wahrgenommen habe, daſs ſie Andere empfanden. Das heiſst aber, ich muſs ſie

aus Erfahrung kennen. Folglich kann ich keine Lust oder Unlust *a priori* kennen, und von keinem Gegenstande *a priori*, d. i. ohne Erfahrung, wissen, ob er Lust oder Unlust machen werde. Soll also eine solche Handlungsregel meinen Willen bestimmen, die auf die Erlangung eines Gegenstandes gerichtet ist, so muss ich Lust an dem Gegenstande durch die Erfahrung haben, folglich die Bestimmung meines Willens durch die Handlungsregel, d. i. diese Regel, als solche, empirisch seyn. Ein solcher Gegenstand heisst die Materie des Begehrungsvermögens, und eine solche Regel ein materiales Princip. Folglich sind alle materialen Principien empirisch und also keine allgemeinen uud nothwendigen Regeln, d. i. praktischen Gesetze (M. II, 184. 185. P. 38. ff.).

Das Uebrige findet man im Artikel Geschicklichkeit, 8. u. Exposition, 23. 27.

13. Categorischer Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

14. Imperativ der Geschicklichkeit, s. Imperativ, bedingter, u. Geschicklichkeit, 3. ff.

15. Imperativ der Pflicht, s. Imperativ, kategorischer.

16. Imperativ der Klugheit, s. Geschicklichkeit, 6. 9. u. Gebot, 3.

17. Imperativ der Sittlichkeit, s. Imperativ, kategorischer.

18. Hypothetischer Imperativ, s. Imperativ, bedingter.

19. Kategorischer Imperativ, allge

meiner Imperativ der Pflicht, Imperativ der Sittlichkeit, moralifcher Imperativ, Gebot der Sittlichkeit, praktifcher Imperativ, Princip aller Pflichten, unbedingter Imperativ (*imperativus categoricus*), ein Imperativ, welcher fo gebietet, dafs er die Handlung, welche er gebietet, ohne alle andere Vorausfezung, ohne alle Beziehung derfelben auf einen andern Zweck, als nothwendig vorftellt; und zwar als objectiv nothwendig, nicht weil ein Grund dazu in dem einzelnen Subject läge, fondern als eine folche Handlung, die für jedes vernünftige Wefen nothwendig ift (G. 39. M. II, 52.). Wird die Handlung, die der Imperativ gebietet, als an fich felbft, nicht als wozu anders gut vorgeftellt, fo ift der Imperativ kategorifch oder ohne alle Bedingung (unbedingt), und das Princip eines an fich guten Willens (G. 40, M. II, 55.). Der kategorifche Imperativ erklärt alfo die Handlung, die er gebietet, ohne irgend eine Beziehung derfelben auf eine aufser ihr liegende, durch fie zu erreichende, Abficht, die er etwa der Handlung als Bedingung derfelben zum Grunde legte, für gut, und gebietet fie alfo unmittelbar. Da nun hier die Abficht wegfällt, fo ift es nothwendig, dem Imperativ zu gehorchen, wenn es einen folchen giebt, oder er gebietet als ein apodiktifch-praktifches Princip (G. 40. M. II, 55.). Er betrifft nicht die Materie (den Inhalt oder Zweck) der Handlung und das, was aus ihr folgt, fondern die Form (die Gefinnung, aus welcher fie gefchieht) und das Princip (den Beftimmungsgrund des Willens), woraus fie felbft folgt; und das Wefentlich-Gute der Handlung aus diefem Princip befteht in der Gefinnung, der Erfolg mag feyn, welcher er wolle (G. 43. M. II, 58.).

Wie aber der kategorifche Imperativ uns zum Wollen, oder zur Befolgung deffen, was er gebietet, beftimmen könne, da er gar keinen aufser

ihm liegenden Zweck hat, oder nicht wozu gebietet, das zu zeigen hat grofse Schwierigkeiten, und bedarf einer Erörterung. Dafs es einen folchen Imperativ der Sittlichkeit gebe, kann nicht einmal durch ein Beifpiel ausgemacht werden, denn er kann der Handlung nach von dem Imperativ der Klugheit nicht unterfchieden werden. Z. B. wenn es heifst: du follft nichts betrüglich, oder mit der Abficht, es nicht zu halten, verfprechen; fo kann dies ein blofser Rath (Imperativ der Klugheit) zur Vermeidung irgend eines Uebels feyn. Es foll etwa fo viel heifsen, als, haft du den Zweck, dich nicht um den Credit bei deinen Verfprechungen zu bringen, fo mufst du nicht lügenhaft verfprechen. Soll es aber ein Imperativ der Sittlichkeit (Pflichtgebot, moralifch-praktifches Gefetz (R. XXI.)) feyn, der kategorifch oder ohne alle Bedingung gebietet, fo wird kein Zweck dabei gedacht, fondern es heifst blofs: du follft nicht betrüglich verfprechen; es mag uns übrigens in einzelnen Fällen nützlich oder fchädlich, angenehm oder unangenehm feyn. Es ift nun die Frage: wie ift ein kategorifcher Imperativ möglich? oder, wie kann ein Gebot unfern Willen beftimmen, von dem ich nicht fagen kann, wer den Zweck will, der will auch die Mittel, weil ein kategorifcher Imperativ fich eben dadurch von einem hypothetifchen Imperativ unterfcheidet, dafs er ohne einen vorauszufetzenden Zweck gebietet. Man könnte freilich fehr leicht zeigen, dafs ein folcher Imperativ möglich fei, wenn man ein Beifpiel von einer folchen Willensbeftimmung geben könnte; denn dann wäre ein folcher Imperativ wirklich, was aber wirklich ift, das mufs auch möglich feyn, ob man gleich darum noch nicht einfieht, wie er möglich ift, oder worauf feine Möglichkeit beruhet. Nun kann man aber durch kein Beifpiel mit Gewifsheit darthun, dafs fchon Jemandes Wille durch einen folchen Imperativ,

ohne alle andere Triebfedern, alſo bloſs durchs Geſetz beſtimmt worden ſei. Es iſt immer möglich, daſs insgeheim Furcht vor Beſchämung, vielleicht auch dunkele Beſorgniſs anderer Gefahren, Einfluſs auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtſeyn einer Urſache durch Erfahrung beweiſen, da dieſe nichts weiter lehrt, als daſs wir die Urſache nicht wahrnehmen, woraus aber nicht folgt, daſs darum auch keine vorhanden ſei. Auf ſolchen Fall würde aber der ſogenannte moraliſche Imperativ, der als ein ſolcher kategoriſch (unbedingt) erſcheint, in der That nur eine pragmatiſche (Klugheits-) Vorſchrift ſeyn. Das heiſst, dieſer Imperativ würde uns auf unſern Vortheil aufmerkſam machen, und bloſs lehren, dieſen unſern Nutzen in Acht zu nehmen (G. 48. f. M. II, 62.).

Da alſo nicht durch die Erfahrung ausgemacht werden kann, ob es einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe; ſo muſs die Möglichkeit deſſelben gänzlich *a priori* unterſucht werden. Das iſt, wir müſſen durch bloſse Vernunft unterſuchen, wie ein unbedingt gebietendes Gebot den Willen beſtimmen könne; weil uns die Erfahrung hier nicht zu Hülfe kommt, ſondern uns gänzlich verläſst. So viel iſt indeſſen vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

a. allein als ein praktiſches Geſetz lautet, d.i. daſs er allein als eine ſolche Regel lautet, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe. Soll es alſo wirklich ein Sitten- oder Moral-Geſetz geben, und iſt die Sittlichkeit nicht ein bloſses Hirngeſpinſt, ſo muſs es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, oder ein Gebot, das ohne alle Bedingung gebietet. Die übrigen Imperativen, der der Geſchicklichkeit oder der problematiſche und der der Klugheit oder der aſſertoriſche können Principien

des Willens heifsen, oder Grundfätze, die man fich vorftellen mufs, wenn man feine Handlungen darnach einrichten will. Aber fie können nicht Gefetze heifsen. Denn Gefetze find Principien, die Jedermanns Willen beftimmen follen, oder allgemeine und nothwendige Principien. Dies ift aber bei den übrigen Imperativen nicht der Fall. Denn bei diefen ift eine Abficht, welche beliebig ift, oder welche man haben kann und auch nicht. Folglich ift es nicht nothwendig, nach diefen Imperativen zu handeln. Wir können auch von einem folchen Imperativ oder einer folchen Vorfchrift jederzeit loskommen, wenn wir nur die Abficht aufgeben, zu der er gebietet. Ein kategorifcher Imperativ oder unbedingtes Gebot aber gebietet, ohne dafs eine Abficht vorhergehet, und ftellt es alfo nicht in das Belieben des Willens, das Gebot zu befolgen oder nicht. Folglich giebt es entweder gar keine Moralgefetze, oder die Formel derfelben ift ein kategorifcher Imperativ; denn diefer drückt allein diejenige Nothwendigkeit aus, die zu einem Gefetze erfordert wird (G. 49. f. M. II, 63.). Es ift ferner vorläufig einzufehen, dafs der kategorifche Imperativ

b. ein fynthetifch-praktifcher Satz *a priori* ift. D. h. dafs wir das wollen, was er gebietet, das kann nicht in irgend etwas anderm liegen, wovon vorausgefetzt wird, dafs wir es wollen. Sondern ich verknüpfe, wenn ein folcher kategorifcher Satz meinen Willen beftimmen foll, das Wollen deffen, was er gebietet, oder die gebotene That, mit meinem Willen, und zwar gänzlich *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung von Nutzen oder Schaden, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, als nothwendig. Der kategorifche Imperativ foll mich, ohne alle vor ihm hergehende Abficht, felbft gegen mein Vergnügen und meinen Nutzen, zu ei-

ner Handlung bestimmen, und ich soll es sogar für nothwendig erkennen, ihm zu befolgen, ohne dass ich das Wollen, wie bei dem hypothetischen Imperativ, von einem Zweck ableite. So viel sehe ich ein, ich muss dann über alle Bewegursachen, die von meinem Vergnügen oder Nutzen hergenommen sind, völlig Herr seyn, und meinen Willen dagegen bestimmen können. Aber wie ein solches Gesetz für ein vernünftiges Wesen möglich seyn könne, das ist die Frage; das heisst, es kömmt hier darauf an, zu zeigen: wie ein synthetisch-praktischer Satz möglich sei? Diese Untersuchung hat aber viel Schwierigkeit (G. 50. M. II, 64.).

Jetzt soll nun zuerst untersucht werden: ob nicht der blosse Begriff des kategorischen Imperativs auch die Formel desselben angebe, d. i. ob wir nicht aus dem, was ein kategorischer Imperativ, wie wir bisher untersucht haben, ist, auch den Satz finden können, der allein ein solcher kategorischer Imperativ seyn kann. Sodann wollen wir zweitens die Möglichkeit eines solchen kategorischen Imperativs untersuchen; denn wenn wir gleich wissen, wie ein solches absolutes Gebot lautet, so läst sich daraus doch noch nicht einsehen, warum es unsern Willen bestimmen solle, oder warum wir darnach handeln oder es befolgen sollen (G. 51. M. II, 65.).

A. Was ein kategorischer Imperativ enthalten werde, das kann ich wissen, ohne eine Bedingung, ohne einen Zweck zu wissen. Denn er heisst ja eben darum kategorischer (unbedingter) Imperativ, weil er ohne alle Bedingung gebietet. Da er nun auf keine Bedingung eingeschränkt ist, so enthält er nichts, als

α. das, was ihn zum Gesetze macht, nehm-

lich die **Allgemeinheit**, oder dafs er für Jedermann gelte;

β. dafs die Maxime, nach diefem Gefetze zu handeln, nothwendig fey (G. 51. f. M. II, 65.).

Der kategorifche Imperativ ift alfo nur ein einziger, es kann mehrere Sittengefetze geben, aber das, was fie zu Sittengefetzen für finnliche Wefen, oder zu Geboten macht, ift das kategorifch Gebietende, und diefes kann nur in einem einzigen Satze ganz rein enthalten feyn. Diefer Satz heifst:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannft, dafs fie ein allgemeines Gefetz werde.

Diefer Satz enthält nehmlich:

1. dafs ich bei jeder Handlung nicht etwa die Wahl unter mehrern Maximen habe, fondern nur nach Einer Maxime handele; dies ift die Nothwendigkeit der Maxime, das eine Kennzeichen des Gefetzes. Diefe Nothwendigkeit ergiebt fich aber

2. aus der **Allgemeinheit** der Maxime. Es mufs nehmlich eine folche Maxime feyn, in der mein Wille mit eingefchloffen feyn kann, dafs fie allgemeines Gefetz werde, d. i. die Allgemeinheit mufs die Maxime beftimmen und die Urfach feyn, dafs ich fie zu meiner Maxime mache (G. 52. M. II, 67.).

Es foll nun gezeigt werden: was diefes Princip aller Pflichten oder diefer Grundfatz, nach welchem man alle Pflichten beftimmen, oder entfcheiden kann, ob etwas Pflicht oder nicht, oder gar der Pflicht zuwider fei, fagen wolle.

Wir lassen es übrigens noch unentschieden, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff, ein bloſses Hirngespinst sei, oder ob der Mensch wirklich Pflichten zu erfüllen und aus Pflicht zu handeln habe. Denn dies ist, wie gesagt, das Zweite, was wir untersuchen wollen (G. 52. M. II, 68.).

Natur, im allgemeinsten Verstande des Worts, ist die Allgemeinheit des Gesetzes, nach welchem Wirkungen geschehen. Wenn ich z. B. sage, die Natur der Harze ist, daſs sie sich im Wasser nicht auflösen, aber im Feuer verbrennen, so heiſst das: die angegebene Wirkung des Wassers und Feuers auf die Harze ist ganz allgemein, ohne alle Ausnahme; oder auch, das Daseyn der Harze, d. i. die Art, wie sie vorhanden sind, ist nach diesen beiden allgemeinen Gesetzen bestimmt. Also könnte, weil von dem allgemeinen Imperativ der Pflicht keine Ausnahme gemacht werden soll, derselbe auch so heiſsen: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte, so, daſs alles nach dieser Maxime geschehen müſste, und gar nicht anders geschehen könnte. Dies ist der Kanon oder ein Grundsatz der Beurtheilung, nach welchem wir entscheiden können, ob eine Handlungsregel, nicht aber eine einzelne Handlung, welche nach einer solchen Handlungsregel gethan wird, gut sei oder nicht (G. 52. M. II, 69.).

Um den Gebrauch dieses kategorischen Imperativs zu zeigen, sollen nun nach demselben einige Pflichten beurtheilt werden. Damit erhelle, daſs er auf alle Arten von Pflichten seine Anwendung finde, wollen wir die Pflichten wie gewöhnlich in vollkommene und unvollkommene, und jede dieser beiden Arten in Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere eintheilen (G. 52. M. II, 79.).

I. Vollkommene Pflichten ſind ſolche, welche nie eine Ausnahme verſtatten. Ihr Kennzeichen iſt daher, daſs die ihnen entgegengeſetzten Maximen ſich als allgemeines Naturgeſetz nicht einmal denken laſſen.

1. Pflicht gegen uns ſelbſt. Es iſt z. B. die Frage, ob der Selbſtmord erlaubt ſei? Um ſie zu beantworten bringe man dieſe Handlung auf eine Maxime, nach der ſie geſchehen ſoll, oder frage ſich, welches die Regel ſei, zufolge welcher man ſich das Leben nehmen wolle. Geſetzt, man wolle ſich das Leben nehmen, weil man glaube, man habe groſse Uebel zu fürchten, und wenig Gutes mehr zu hoffen, ſo heiſst die Maxime: wenn das Leben bei ſeiner längern Friſt mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeiten verſpricht, ſo muſs man es abkürzen. Dieſe Maxime kann als allgemeines Naturgeſetz nicht ohne Widerſpruch gedacht werden. Denn wenn dieſes Naturgeſetz wäre, ſo würden die Uebel des Lebens ſtets ſo vermittelſt der Furcht auf den Menſchen wirken, daſs er ſich das Leben nehmen müſste. Nun iſt es aber die Beſtimmung der Furcht, den Menſchen zu Wegſchaffung der Uebel, die ſeinem Leben drohen, anzutreiben. Folglich widerſpricht dieſer Beſtimmung der Furcht jene zuerſt angeführte als Naturgeſetz gedacht, die Furcht kann nicht das Leben befördern und auch zerſtören, und wenn dieſes dennoch, obwohl zu verſchiedenen Zeiten, der Fall iſt, ſo rührt dieſes daher, daſs die Wirkung der Furcht nicht durch dieſelbe allein, und unmittelbar, ſondern vermittelſt des Willens hervorgebracht wird, daſs die Furcht alſo nicht nach einem Naturgeſetze, ſondern nach einer Maxime wirkt (G. 53. M. II, 71.).

2. Pflicht gegen Andere. Es fragt ſich, darf ich Geld borgen mit dem Verſprechen, daſs

ich es zu beſtimmter Zeit wiederbezahlen wolle, ob ich wohl weiſs, dies werde nicht möglich ſeyn? Die Maxime laute folglich ſo: wenn man in Geldnoth iſt, ſo muſs man Geld borgen, und verſprechen, man wolle es zu beſtimmter Zeit bezahlen, ob man gleich weiſs, dies werde niemals geſchehen. Dieſe Maxime kann als allgemeines Naturgeſetz nicht ohne Widerſpruch gedacht werden. Denn ein ſolches Verſprechen, was nach einem Naturgeſetze nicht gehalten werden könnte, wäre kein Verſprechen, und Niemand wird einem ſolchen Verſprechen glauben und darauf Geld borgen. Daſs man jetzt auf ein ſolches lügenhaftes Verſprechen zuweilen Geld bekömmt, rührt daher, weil man dem Verſprechenden zutraut, er handle nach dem allgemeinen Geſetze: ein Verſprechen ſolle gehalten werden (G. 54. M. II, 72.).

II. Unvollkommene Pflichten ſind ſolche, die zuweilen Ausnahmen verſtatten. Sie laſſen zwar nicht eine Ausnahme von der Maxime zu, denn dieſe ſoll man immer haben, ſondern nur eine Einſchränkung der Maxime in der Anwendung auf einzelne Handlungen. So verſtattet die Pflicht der Wohlthätigkeit, daſs ich nicht alle meine Zeit auf Wohlthun verwende, auch habe ich überdem noch ſchuldige Pflichten zu erfüllen, welche die Maximen aller unvollkommenen in der Anwendung einſchränken. Ihr Kennzeichen iſt, daſs die ihnen entgegengeſetzten Maximen zwar als allgemeine Naturgeſetze gedacht werden können, aber es iſt unmöglich, ſie als ſolche zu wollen.

1. Pflicht gegen uns ſelbſt. Es iſt die Frage, darf ich bloſs meinem Vergnügen leben, ohne mich um die Vervollkommnung meiner Naturanlagen zu bekümmern? Die Maxime laute folglich ſo: man muſs ſich dem Vergnügen

überlaſſen und ſich mit der Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner Naturanlagen nicht bemühen. Dieſe Maxime läſst ſich gar wohl als allgemeines Naturgeſetz denken, aber es iſt unmöglich, ſie als ſolches zu wollen, weil ſonſt ein Widerſpruch in unſerm Willen ſeyn würde. Die Naturanlagen machen, daſs wir allerlei Abſichten haben, zu denen dieſe Anlagen, wenn ſie entwickelt und ausgebildet werden, dienlich ſind. Wäre nun jene Maxime allgemeines Naturgeſetz, ſo könnten wir unſere Naturanlagen nicht entwickeln, welches unſerer Abſicht, zu einer andern Zeit, ganz entgegen iſt (G. 55. f. M. II, 73.).

2. Pflicht gegen Andere. Wir können eben ſo, wie bei der vorigen Pflicht, nicht wollen, daſs die Maxime: ich will Andern nichts entziehen, ſie auch nicht einmal beneiden, aber auch zu ihrem Wohlbefinden und Beiſtande in der Noth nichts beitragen, allgemeines Naturgeſetz werde. Denn, wenn wir uns in dem Zuſtande befinden ſollten, die Hülfe Anderer nöthig zu haben, würden wir ſicherlich nicht wollen, daſs jene Maxime allgemeines Naturgeſetz werde (G. 56. M. II, 74.).

Diejenigen Maximen alſo, welche als allgemeines Naturgeſetz nicht einmal gedacht werden können, widerſtreiten unnachlaſslichen oder vollkommenen Pflichten. Es darf in keinem Fall Jemand ſich aus Furcht das Leben nehmen, oder ein betrügliches Verſprechen thun; denn die Maximen, nach welchen dieſes geſchehen würde, laſſen ſich gar nicht einmal als allgemeines Naturgeſetz denken. Diejenigen Maximen aber, welche wir als allgemeines Naturgeſetz nicht wollen können, widerſtreiten verdienſtlichen oder vollkommnenen Pflichten. Ich darf wohl zuweilen mir ein Vergnügen ma

chen, wenn ich lange genug an der Erweiterung und Verbesserung meiner Naturanlagen gearbeitet habe; ich darf wohl zum Wohlbefinden und Beistande dieses oder jenes Menschen nichts beitragen, weil ich das, was ich habe, etwa gerade jetzt zum nothdürftigen Unterhalt meiner selbst oder zu Bezahlung meiner Schulden brauche. Es kommt also immer darauf an, ob das, was mich bestimmt, jetzt eine andere Maxime zu befolgen, auch eine moralische Maxime, und vielleicht unnachlaſsliche oder doch dringendere Pflicht ist. Daſs aber solche Ausnahmen statt finden können, sieht man eben daraus, weil man die der Pflichtmaxime entgegengesetzte Maxime ohne innern Widerspruch als Naturgesetz denken, aber nicht wollen kann. Bei den unnachlaſslichen Pflichten liegt die Unmöglichkeit im Denken der Maxime als allgemeines Naturgesetz, folglich ist auch keine Ausnahme davon möglich; bei der verdienstlichen Pflicht liegt die Unmöglichkeit im Wollen der Maxime als allgemeines Naturgesetz. Bei der letztern soll ich daher nur immer den Willen haben, aber in Ansehung der einzelnen Handlungen ist es möglich, daſs es Ausnahmen gebe, wenn eine andere moralische Maxime mich bestimmt (G. 57. M. II, 75.).

So sind also alle Pflichten von jenem kategorischen Grundsatze abhängig, von welcher Art sie auch seyn mögen; dieser Grundsatz bestimmt folglich nicht nur, was Pflicht sei, sondern auch, ob es eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht sei. Der Gegenstand der Handlung wird aber freilich durch diesen Grundsatz nicht gegeben. Denn der Selbstmord gründet sich auf Furcht, das betrügliche Versprechen auf Geldnoth, die Vergnügungssucht auf das Gefühl der Lust, die Hartherzigkeit auf die Selbstliebe überhaupt. Folglich wird das Object oder der Gegenstand der Handlung durch die Naturtriebe und die aus ihnen ent-

ſpringenden Bedürfniſſe und Neigungen gegeben; jener Grundſatz aber beſtimmt, welches die moraliſche Maxime ſei, nach welcher wir in Anſehung dieſer Gegenſtände zu handeln verpflichtet ſind, oder wie allein die darauf gerichtete Maxime ſittlich gut ſei. Wir erkennen übrigens die Gültigkeit dieſes kategoriſchen Imperativs wirklich an, denn wir ſuchen ſtets die Maximen, nach welchen wir unſere Neigungen, wenn ſie mit ihm im Widerſtreit ſind, befriedigen, mit demſelben ſo viel als möglich zu vereinigen, und erlauben uns (mit aller Achtung für denſelben) nur einige, wie es uns ſcheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen (G. 58. f.).

Unter der Vorausſetzung, daſs es Pflichten gebe, iſt alſo nun

α. bewieſen, daſs ſie nur kategoriſch, keinesweges aber durch hypothetiſche Imperativen, ausgedrückt werden können;

β. gezeigt, welches ſchon viel iſt, welches der Inhalt des kategoriſchen Imperativs ſey, der das Princip aller Pflicht enthalten müſste.

Noch iſt aber nicht *a priori* bewieſen worden, daſs dergleichen Imperativ wirklich ſtatt finde, daſs es ein unbedingtes praktiſches Geſetz gebe, und daſs es Pflicht ſey, dieſes Geſetz zu befolgen (G. 59. M. II, 77.).

Dieſe Realität des kategoriſchen Imperativs iſt auch nicht etwa aus den beſondern Eigenſchaften der menſchlichen Natur abzuleiten; denn die Pflicht ſoll praktiſch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſeyn, und alſo muſs ſie für alle vernünftige Weſen gelten, und allein darum auch für jeden menſchlichen Willen ein Geſetz ſeyn (M. II, 78. G. 59.), ſ. Gebot, 5.

Der kategorifche Imperativ kann alfo nicht aus der Erfahrung entfpringen, wie wohl folche Regeln, die wozu dienen follen. Wir müffen alfo feine Möglichkeit blofs mit unferer Vernunft unterfuchen.

Da der kategorifche Imperativ nicht wozu gebietet, oder nicht die Mittel zu einem aufser ihm liegenden Zweck angiebt, fo enthält er auch nichts, was einen relativen Werth hat oder wozu gut ift. Folglich mufs er etwas enthalten, was einen abfoluten Werth hat oder an fich gut ift. Giebt es nun etwas, deffen Dafeyn an fich felbft einen folchen abfoluten Werth hat, was nicht zu einem andern Zweck dient, fondern Zweck an fich felbft ift, fo kann es auch einen kategorifchen Imperativ geben, der alsdann diefes, was an fich gut ift, oder was Zweck an fich felbft ift, ausdrücken würde; oder diefes würde der Grund eines folchen Imperativs oder praktifchen Gefetzes feyn (G. 64. M. II, 83.).

Wenn es alfo ein oberftes praktifches Princip, oder einen dem Willen kategorifch gebietenden Imperativ geben foll, fo mufs er etwas gebieten, was Zweck an fich felbft ift, oder den Gebrauch von etwas, als eines Zwecks an fich felbft, vorfchreiben. Denn was Zweck an fich felbft ift, das mufs es für Jedermann feyn, weil, dafs es Zweck ift, nicht in diefem oder jenem Subject liegt, welches die Natur des relativen Zwecks ift, fondern in dem Gegenftande felbft. Wäre es daher nur für einige Zweck, fo wäre es relativer und nicht abfoluter Zweck. Entweder alfo es beftimmt den Willen gar nicht, dann ift es gar nicht Zweck, oder es mufs jeden Willen beftimmen können. Ein folcher Gegenftand fchickt fich alfo allein zu einem objectiven Princip des Willens, oder einem folchen Beftimmungsgrund, der für jeden Willen gültig ift, alfo zu einem

allgemeinen praktifchen Gefetze. Nun ift in der Welt alles wozu da, nur die vernünftige Natur ift allein als Zweck an fich felbft da; denn wäre das nicht, fo würde überall gar nichts von abfolutem Werth angetroffen werden, und es könnte für die Vernunft gar kein oberftes Princip geben. Jeder Menfch ftellt fich alfo, wegen feiner vernünftigen Natur, fein eigenes Dafeyn als Zweck an fich felbft vor; und folglich ift fein Dafeyn für ihn felbft ein Princip feiner Handlungen. Aber aus eben demfelben Vernunftgrunde ftellt fich auch ein jedes andere vernünftige Wefen fein Dafeyn als Zweck an fich felbft vor (f. Freiheit, 32. ff.). Alfo ift die vernünftige Natur überhaupt (nicht diefe oder jene, denn der Grund liegt nicht darin, dafs es meine eigene ift *) ein objectives Princip für den Willen, oder ein folches, das jeden Willen beftimmt, und nicht blofs den Willen diefes oder jenes Subjects. Folglich ift dies ein folches oberftes praktifches Princip, aus welchem alle Gefetze des Willens müffen abgeleitet werden können. Der kategorifche Imperativ kann alfo auch fo ausgedrückt werden: handle fo, dafs du die vernünftige Natur (in dir felbft und in Andern, d. i. die Menfchheit als Subject einer folchen Perfönlichkeit) ftets als Zweck an fich felbft behandelft (fie folglich nie zum blofsen Mittel gebraucheft) (G. 66. M. II, 85.). Die Anwendung diefes Princips auf einzelne Pflichten f. im Artikel: Zweck, und die Expofition noch eines andern Ausdrucks für den kategorifchen Imperativ im Artikel: Autonomie, in welchem eine kurze Ueberficht deffen enthalten ift, was hier ausführlicher vorgetragen worden; auch vergleiche man damit die Artikel: Expofition, 22. ff., Maxime und Wille (R. XXV.).

*) Das Princip würde fonft auch fubjectiv feyn.

Bis hierher ist also gezeigt worden, wie der kategorische Imperativ heifsen oder was er enthalten müsse, und wie er auf verschiedene Art ausgedrückt werden könne. Nun mufs

B. gezeigt werden, dafs der kategorische Imperativ auch wahr und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig sei; denn hieraus allein folgt erst, dafs Sittlichkeit kein Hirngespinst sei (G. 96.). Wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt dem kategorischen Princip daraus durch blofse Zergliederung des Begriffs der Freiheit. Denn Freiheit ist die Unabhängigkeit einer Causalität oder wirkenden Ursache von fremden sie bestimmenden Ursachen. Diese Unabhängigkeit kann aber nicht Gesetzlosigkeit seyn, denn das gäbe eine Causalität ohne alle sie bestimmende Ursachen, welches ein Unding ist. Folglich ist die Freiheit die Eigenschaft einer Causalität, hier des Willens, sich selbst zu bestimmen oder sich selbst das Gesetz zu geben. Dies ist aber das, was die Formel des kategorischen Imperativs, oder das Princip der Sittlichkeit, ausdrückt: handle nach einer solchen Maxime, die sich selbst zum allgemeinen Gesetze machen kann, (die also nicht durch etwas anderes, sondern allein durch sich selbst, Gesetz ist), s. Autonomie, 4. ff. Also ist ein freier Wille und ein Wille unter dem kategorischen Imperativ oder sittlichen Gesetzen einerlei (G. 98.). Indessen ist der kategorische Imperativ doch synthetisch, d. h. wenn ich auch einen schlechthin guten Willen zergliedere, so findet sich daraus doch noch nicht, dafs er dem kategorischen Imperativ gehorche. Der Satz der gezeigt wird, und von dem behauptet wird, er sei synthetisch, heifst eigentlich, für einen schlechthin guten Willen gebietet sein Imperativ kategorisch. Nun ist ein schlechthin guter Wille ein solcher, der nicht wozu, son-

dern an ſich ſelbſt gut iſt, oder keinen relativen, ſondern abſoluten Werth hat. Es fragt ſich: warum gehorcht ein ſolcher Wille gerade einem Gebote, das auch nicht wozu, ſondern unbedingt gebietet? Es muſs alſo noch ein Drittes ſeyn, was dieſe Verbindung zwiſchen dem an ſich guten Willen und dem kategoriſchen Imperativ möglich macht. Dieſes Dritte ſoll nun eben aufgeſucht werden (G. 99.), ſ. Freiheit, 31. ff.

Es fragt ſich nehmlich: warum ſoll ich mich denn dem kategoriſchen Imperativ unterwerfen und zwar als ein vernünftiges Weſen überhaupt, warum iſt folglich ein jedes vernünftiges Weſen, als ſolches, jenem Imperativ unterworfen? Ich will einräumen, daſs mich kein Intereſſe dazu antreibt, denn da würde der Imperativ nicht kategoriſch, ſondern nur unter der Vorausſetzung (*ſub hypotheſi*), daſs ich dieſes Intereſſe hätte, folglich hypothetiſch gebieten. Aber ich muſs doch an dieſem Imperativ nothwendig ein Intereſſe nehmen, und einſehen, wie das zugehet, denn ſonſt, nähme ich kein ſolches Intereſſe an ihm, würde ich ihm nicht gehorchen. Das Sollen in dem Imperativ würde nehmlich bei dem vernünftigen Weſen eigentlich ein Wollen ſeyn, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniſs praktiſch wäre. Für Weſen aber, die, wie wir, noch durch Naturtriebe afficirt werden, von denen das alſo nicht immer geſchieht, was die Vernunft für ſich allein thun würde, heiſst die Nothwendigkeit der Handlung, die der kategoriſche Imperativ gebietet, nur ein Sollen, und die objective Nothwendigkeit, die im Gebot iſt, iſt nicht auch im Subject, in dem iſt die Befolgung des Gebots vielmehr zufällig (G. 102. f. M. II, 132.).

Es ſcheint alſo, als könnten wir es nicht beweiſen, daſs wir einem ſolchen kategoriſchen Imperativ zu gehorchen haben, und daſs er für

uns Gesetz sey. Wir hätten dann zwar das ächte Princip der Sittlichkeit genauer bestimmt, könnten aber dem, der uns fragte, warum wir gerade der Maxime zu gehorchen haben, welche wir für allgemein gültig oder für Gesetz erkennen, keine genugthuende Antwort geben (M. II, 133. G. 103.). Die Frage bleibt immer: woher verbindet uns das moralische Gesetz? s. Freiheit, 34. ff.

Die Antwort auf diese Frage findet man im Artikel: Freiheit, 34. ff. insonderheit 38—40. s. auch: Intelligenz, 3.

Es erhellet aus dem, was dort gezeigt wird, dafs man die Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, so weit beantworten kann,

a. dafs man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nehmlich die Idee der Freiheit;

b. dafs man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann (s. Freiheit, 40.), welches zur Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs hinlänglich ist; aber

c. wie diese Voraussetzung selbst möglich ist, das läfst sich durch keine Vernunft jemals einsehen (s. Autonomie, 11. u. Freiheit, 41 u. 45.) (G. 124. M. II, 158.).

Es ist aber kein Tadel für diese Deduction des obersten Princips der Moralität, dafs sie ein unbedingtes praktisches Gesetz oder einen kategorischen Imperativ seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Dieses ist vielmehr ein Vorwurf, den man der menschlichen Natur überhaupt machen müfste, die blofs

das Bedingte aus ſeiner Bedingung begreifen kann. Daſs dieſe Deduction aber das moraliſche Geſetz nicht von einer Bedingung, nehmlich von irgend einem zum Grunde gelegten Intereſſe, ableiten will, kann ihr nicht verdacht werden; denn dann würde es kein moraliſches, d. i. oberſtes Geſetz eines freien Willens ſeyn, ſondern eine pathologiſche, d. i. durch das Gefühl der Luſt der Vernunft dictirte Vorſchrift eines den Neigungen dienenden Willens. Und ſo begreifen wir zwar nicht die praktiſche unbedingte Nothwendigkeit des kategoriſchen Imperativs, wir begreifen aber doch ſeine Unbegreiflichkeit. Mehr aber kann man von einer Philoſophie, die bis zur Grenze der menſchlichen Vernunft in Principien ſtrebt, nicht fordern (G. 128.).

Es muſs Anfangs allerdings befremden, an dem oberſten Grundſatze der Sittenlehre oder dem kategoriſchen Imperativ ein ſo einfaches Geſetz zu finden, wenn man an die groſsen und mannigfaltigen Folgen denkt, welche daraus gezogen werden können. So iſt jede Maxime der Moral zuwider, die ſich nicht, nach der Forderung dieſes Imperativs, dazu qualificirt, als allgemeines Geſetz gelten zu können. Auch muſs das gebietende Anſehen dieſes Geſetzes, ohne daſs es doch ſichtbar eine Triebfeder bei ſich führt, in Verwunderung ſetzen. Es lehrt uns nehmlich das Vermögen unſrer Vernunft, durch die bloſse Idee, daſs ſich eine Maxime zur Allgemeinheit eines praktiſchen Geſetzes qualificire, die Willkühr zu beſtimmen. Und ſo machen dieſe praktiſchen Geſetze (die moraliſchen) zuerſt eine Eigenſchaft der Willkühr (der Freiheit) kund, auf die keine ſpeculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte (R. XLVIII.). Ja, wenn auch die ſpeculative Vernunft darauf gekommen wäre, ſo hätte ſie doch die Möglichkeit jener Eigenſchaft

durch nichts darthun können. Gleichwohl thun jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nehmlich die Freiheit, unwidersprechlich dar. Wenn man dies bedenkt, so wird es weniger befremden, diese Gesetze (gleich mathematischen Postulaten) unerweislich und doch apodiktisch zu finden. Auch wird man sich nun nicht verwundern, zugleich ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft so wohl in Ansehung derselben Idee der Freiheit, als auch jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen, im Theoretischen alles schlechterdings vor sich verschlossen finden muss (R. XXV. f.)

Uebrigens da die Verbindlichkeit, welche der kategorische Imperativ aussagt, nicht bloss praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist dieser Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird (P. XXI.).

20. Moralischer Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

21. Pragmatischer Imperativ, Imperativ der Klugheit, Anrathung, s. Geschicklichkeit, 6. 7. 9., Gebot, 3. u. Pragmatisch.

22. Problematischer Imperativ, s. Geschicklichkeit, 5. 6. f. u. Gebot, 3.

23. Technischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Kunstvorschrift, s. Geschicklichkeit, 3. ff. 7. ff. u. Imperativ, bedingter.

24. Unbedingter Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

25. Man kann sich alle möglichen Imperativen in ihrem Zusammenhange untereinander, und nach ihrer specifischen Verschiedenheit, am besten so vorstellen:

Die Imperativen sind

hypothetische Regeln der Geschicklichkeit überhaupt		oder kategorische praktische Gesetze
problematische; sie sind technisch;	assertorische; sie sind pragmatisch;	apodiktische; sie sind praktisch;
Regeln der Geschicklichkeit oder Kunstvorschriften.	Rathschläge der Klugheit oder Wohlfarthsregeln.	Gebote der Sittlichkeit oder Moralgesetze.

(M. II, 59. G. 43.).

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre II. Hauptst. I. Abschn. S. 830.
Dess. Grundleg. zur Met. der S. II. Abschn. S. 36. ff. — III. Abschn. S. 98. ff.
Dess. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 36. ff.
Dess. Met. Anf. der Rechtsl. Einleitung. S. V. f. S. XIX. f.

Incorruptibilität,

s. Unverweslichkeit.

Individuum,

einzelnes Ding, *individuum*, *singulare*, *individu.* Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit ein solches Ding zu bezeichnen, welches durchgängig bestimmt ist, d. i. alle Bestimmungen hat, welche in einem Dinge zusammen möglich sind. Eine Idee *in individuo* heisst also

ein einzelnes Ding, welches durch die Idee allein nicht nur bestimmbar (denn alsdann ist es nur noch ein Begriff), sondern durchgängig bestimmt ist, und welches Kant daher ein Ideal nennt. Wenn nehmlich einem Dinge von allen möglichen sich einander widersprechenden Prädicaten eins beigelegt werden muss (entweder das bejahende oder verneinende), so ist es durchgängig bestimmt. Es ist nicht bloss dem allgemeinen Dinge (*universale*) entgegengesetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, dass das Ding ein blosser Begriff ist, dem von je zwei einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kann, welches folglich alle die Bestimmungen haben kann, die dadurch ihm beigelegt werden können, dass ein Prädicat mit seinem contradictorischen Gegentheil verglichen wird. Sondern es unterscheidet sich auch dadurch von einem Dinge *in concreto*, dass es ein solches ist, deren es nicht mehrere giebt. Ein Baum ist ein Begriff, und von allen Prädicaten die sich einander contradictorisch entgegengesetzt sind, kann ihm nach dem Satze des Widerspruchs eins zukommen. Ein Baum, der wirklich in der Natur vorhanden ist, ist ein Baum *in concreto*. Solcher Bäume giebt es indessen mehrere, in so fern sie bloss den Begriff *in concreto*, oder in der Wirklichkeit, darstellen. Aber jeder Baum als Individuum ist nur einmal vorhanden, und einem solchen kömmt, wenn ich mir alle Prädicate (Accidenzen) als den Inbegriff der gesammten Möglichkeit vorstelle, jedes dieser Prädicate selbst zu oder nicht, wodurch es also nicht, wie ein Begriff, bestimmbar, sondern wirklich bestimmt ist. So sind die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, der Weise des Stoikers, Gott, Ideale oder Ideen *in individuo*, oder können nur als einzelne Dinge, deren es nicht mehrere giebt, gedacht werden (C. 596.)

Inneres.

internum, *interieur*. Durch dieſes Wort drückt man den Begriff aus, welcher die Reflexion der Urtheilskraft möglich macht, daſs das Ding nicht in Beziehung (Relation) auf irgend etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werden ſoll. Das Innere eines Dinges wäre alſo das, was von ihm ohne alle Relation (Verhältniſs oder Beziehung zu etwas von ihm Verſchiedenen) kann gedacht werden. Im Felde der Erſcheinungen (in der Natur) giebt es aber, in dieſem Sinne, kein Inneres; denn eine Subſtanz in der Erſcheinung hat nur Verhältniſſe zu ihren Beſtimmungen, ſie iſt ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Raum iſt nehmlich bloſs Materie, die wir allein durch ihre Undurchdringlichkeit oder Anziehung, d. i. durch Zurückſtoſsung, wenn andere Materie in den Raum eindringen will, den ſie erfüllt, oder dadurch, daſs ſie andere Materie nach ſich zu treibt, kennen, folglich durch ihr Verhältniſs zu andrer Materie. Nun haben wir zwar einen innern Sinn, und was in demſelben ſich befindet, ſcheint doch das Innere zu ſeyn. Allein hier bezeichnet die Vorſtellung des Innern nur, daſs das, was als der Zuſtand unſers Gemüths angeſchauet wird, d. i. Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft u. ſ. w., nicht im Raum iſt, ſondern durch einen Sinn vorgeſtellt wird, der ganz unterſchieden iſt von dem, durch welchen uns räumliche Gegenſtände vorgeſtellt werden (C. 37.). Uebrigens aber haben die Gegenſtände des innern Sinnes (die Vorſtellungen) ebenfalls keine inneren Beſtimmungen, oder ſolche Prädicate, die ihnen ohne alle Beziehung auf etwas von ihnen Verſchiedenes zukämen (C. 331.). Denn alles, was beſtimmt werden ſoll, muſs durch etwas beſtimmt werden, was erſt von demſelben getrennt und für ſich, und dann erſt als Beſtimmung des Subjects gedacht wird. Daher hat man

auch ein Urtheil so erklärt, es sey die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ob nun gleich diese Erklärung unbefriedigend ist, weil sie erstlich nicht alle Arten von Urtheilen umfaſst, indem es Urtheile giebt, in welchen das Verhältniſs zwischen zwei Urtheilen vorgestellt wird, zweitens nicht bestimmt wird, worin das Verhältniſs bei dem Urtheil bestehet (C. 140. f. M. I, 156.); so ist sie doch darum nicht unrichtig, weil in der That in jedem Urtheile eine Beziehung (Relation) gegebener Erkenntnisse ausgedrückt wird. Begriffe aber beziehen sich nicht nur als Prädicate zu möglichen Urtheilen auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande; sondern sind auch nur dadurch Begriffe, daſs unter ihnen andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren sich der Begriff auf Gegenstände beziehen kann (C. 94.). Die Bilder der Einbildungskraft stellen stets etwas Räumliches vor, und die Gefühle drücken selbst ein Verhältniſs aus, nehmlich das des Gegenstandes zum Begehrungsvermögen, ob er begehrt oder verabscheuet werde, und er kann also zwar unmittelbar gefühlt, aber ohne die Vorstellung eines solchen Verhältnisses nicht gedacht werden. Aus diesem allen folgt, daſs auch im inneren Sinn nur Beziehung, aber nichts Inneres, nichts dem Gegenstande ohne Beziehung Zukommendes vorgestellt werden kann. Dies kann aber auch nicht anders seyn, es liegt in der Natur unsers Verstandes, der nicht anders, als auf diese Art, durch Beziehungen erkennen kann, welches eben bestimmen oder Prädicate beilegen heiſst. Wir können uns daher vom Denken eines Gegenstandes durch das, was ihm ohne Beziehung (innerlich) zukäme, nicht einmal eine Vorstellung machen, denn unser Begriff davon ist bloſs negativ, er enthält bloſs die Verneinung der Erkenntniſs eines Dinges durch Beziehung auf ein anderes. Ein Ding folglich, das

ſo erkannt würde, müſste unmittelbar, nicht vermittelſt andrer Vorſtellungen erkannt werden. Unmittelbar erkennen heiſst anſchauen, da nun aber das ſinnliche Anſchauen blind iſt, wenn es nicht auf Begriffe gebracht und ſo von dem Verſtande gedacht wird; ſo müſste es alſo ein anſchauender Verſtand ſeyn, der das Innere erkennte, den wir aber nicht haben, und von dem wir uns wieder nur einen negativen Begriff machen oder denken können, was er nicht iſt, aber nicht, was er iſt. Hieraus folgt, daſs das Innere eigentlich das ſeyn würde, was nicht Erſcheinung iſt, aber doch zum oberſten Erklärungsgrunde der Erſcheinungen dienen kann (Pr. 167.). Dieſes wird uns aber alle Naturwiſſenſchaft niemals aufdecken, weil dieſe nur die Wiſſenſchaft von den Erſcheinungen iſt, oder dem eigentlichen Felde unſrer Erkenntniſs, indem uns zu dem Innern der Dinge der Zugang durch die Natur unſers Erkenntniſsvermögens gänzlich verſchloſſen iſt. Wir haben alſo hier zweierlei Bedeutung des Inneren auseinander geſetzt: nach der einen drückt es aus, daſs der Gegenſtand von dem bloſsen (reinen) Verſtande, ohne alle Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes, gedacht werden ſoll; nach der andern, daſs er nicht als im Raum, ſondern bloſs in unſerm Gemüth befindlich vorgeſtellt werde. Beide Bedeutungen hat Leibnitz mit einander verwechſelt. Er meinte, das Innere der Dinge müſſe nicht räumlich ſeyn, weil im Raum bloſs Verhältniſſe ſind; es müſſe aber das Innere der Dinge bloſs aus vorſtellenden Kräften beſtehen, weil der innere Sinn nichts anders als Vorſtellungen kennt. Aber das Prädicat innerer vom Sinn gebraucht, drückt eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Sinn, und vom Gegenſtande, um von ihm die Erkenntniſs durch Beziehung zu verneinen, gebraucht, eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Verſtand aus. Solche Gegenſtände nun, die an und

für sich, ohne alle Beziehung, keine Ausdehnung haben (nicht räumlich sind), folglich nicht zusammengesetzt, sondern einfach und bloſs vorstellende Kräfte sind, nannte Leibnitz Monaden, und aus ihnen meinte er, müsse auch alle Materie (das Ausgedehnte aus dem nicht Ausgedehnten, das wäre also ungefähr so, wie eine Linie aus Puncten) zusammengesetzt seyn (C. 321. M. I, 364.). Aber es ist nicht zu glauben, daſs Leibnitz, ein so groſser Mathematiker! die Cörper aus Monaden (und hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen. Er meinte nicht die Cörperwelt, sondern das, was sie nicht als Erscheinung, sondern an sich seyn möchte, oder ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloſs in der Idee der Vernunft liegt. Und da ist es allerdings richtig, daſs das Ding an sich, da die Ausdehnung und Räumlichkeit, welche bloſs zur Erscheinung gehört, und von der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit herrührt, von demselben verneint werden muſs, nicht zusammengesetzt, und also das in der Erscheinung Zusammengesetzte, als in der intelligibeln Welt, aus einfachen Substanzen (Monaden) bestehend gedacht werden müsse. Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles (Verstandes-) Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen. Er meinte aber nicht, daſs der Verstand die Sinnenwesen auf diese Art anschauete, denn diese hielt er für Gegenstände einer besondern Art von Anschauung (nehmlich durch Sinne), deren wir allein zum Behuf der für uns allein möglichen Erkenntnisse fähig sind, folglich, so wie Kant, für bloſse Erscheinungen in der strengsten Bedeutung des Worts, oder für (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung. Leibnitzens Anhänger haben theils dieses sein System miſsverstanden, theils das Fehlerhafte in demselben, daſs er

inconſequent behauptete, die Sinnlichkeit ſei eine verworrene Vorſtellungsart, gar für ſeinen Hauptbegriff gehalten, und ſo das Syſtem des Meiſters, der als ein groſser Kopf auf dem richtigen Wege war, gänzlich verkannt (E. 121. f.). Im Moraliſchen giebt es ein Inneres, z. B. der innere Werth einer Perſon, d. i. der Werth, der auf den Grundſätzen beruhet, nach welchen ſie denkt und handelt. Aber dieſes Innere iſt auch nicht Erſcheinung, ſondern etwas Intelligibeles, und daher unerkennbar. Je weniger eine gute That durch den Einfluſs der ſinnlichen Gegenſtände auf das Begehrungsvermögen des Thäters hervorgebracht wurde, deſto mehr können wir ſie den guten Grundſätzen deſſelben zuſchreiben, von denen uns aber gänzlich unbekannt iſt, wie ſie unſern Willen beſtimmen können, wie wir ein Intereſſe an der That nehmen können, eben darum, weil ſie keine Natururſachen ſind (G. 2.).

2. Hieraus iſt nun die Bedeutung des Worts: das Aeuſsere, ſchon an ſich klar, ohne daſs es einer weitläuftigen Erörterung bedürfte, denn das Aeuſsere iſt, in beiden Bedeutungen, das Entgegengeſetzte des Innern. Folglich iſt das Aeuſsere der Begriff der Urtheilskraft, durch welchen ihr die Reflexion möglich wird, daſs der zu beurtheilende Gegenſtand in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes beurtheilt oder gedacht, denn beides iſt einerlei, werden ſoll (C. 321.). Der äuſsere Sinn aber heiſst nicht der, durch welchen wir gewiſſe Gegenſtände, bloſs vermittelſt ihrer Beziehung auf einander, uns vorſtellen, denn das geſchieht auch durch den innern Sinn; ſondern diejenige Eigenſchaft des Gemüths, durch welche wir uns Gegenſtände als auſser uns, als nicht bloſs in unſerm Gemüth befindlich, und insgeſammt im Raume, vorſtellen (C. 37.). Die Zeit kann äuſserlich nicht angeſchauet werden, d. i. ſie wird nicht als etwas im Raume, auſser un-

ſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet. Und eben ſo kann wieder der Raum nicht als etwas in uns, in unſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet werden, ob er wohl wirklich bloſs etwas in unſerm Gemüth Befindliches iſt, und es auſser unſern Vorſtellungen keinen Raum und keine Cörperwelt (obwohl ein intelligibeles Subſtrat derſelben ſeyn mag) geben kann (C. 37.). Aeuſsere Erfahrungen ſind daher ſolche, die im Raum gemacht werden; äuſsere Erſcheinung iſt eine ſolche, die ſich im Raum befindet; äuſsere Anſchauung eine ſolche, der die Vorſtellung des Raums zum Grunde liegt (C. 38. f.).

3. Endlich giebt es noch eine Eintheilung in das Schlechthin- und Comparativ-Innerliche. Das Schlechthin-Innerliche iſt dasjenige, was wir bis jetzt unter dem Innern dem reinen Verſtande nach verſtanden haben, da es nehmlich ausdrückt, daſs ein Gegenſtand nicht in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werde. Was der Materie innerlich zukommt, ſuchen wir in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freilich nur immer Erſcheinungen äuſserer Sinne, alſo bloſs Verhältniſſe, ſeyn können. Wir haben alſo nichts Schlechthin- ſondern lauter Comparativ-Innerliches. Das Comparativ-Innerliche iſt nehmlich das, was einem Dinge zukommt, wenn ich es an und für ſich ſelbſt betrachte. Da ſind freilich alle ſeine Beſtimmungen immer nur durch Beziehung auf etwas Anderes denkbar, aber ich betrachte doch das Ding ſelbſt und nicht ſein Verhältniſs zu andern Dingen. Dies letztere iſt ſein Comparativ-Aeuſserliches. Wenn ich das Comparativ-Innere eines Tiſches betrachte, ſo beſtimme ich ſein Tiſchblatt, ſeine Beine, das Holz, woraus er verfertigt iſt, ſeine Gröſse. Das Comparativ-Aeuſsere deſſelben aber iſt das, was ihm zukommt,

wenn ich ihn mit etwas anderm vergleiche, oder ſeine Lage betrachte, z. B. ob er gröſser oder kleiner iſt, als ein anderer Tiſch, wo er ſteht, wie er gefällt u. ſ. w. Das Schlechthin-Aeuſsere iſt, was durchaus nur durch Beziehung zu etwas Anderm erkannt wird. Das Comparativ-Innere iſt daher eben ſo wie das Comparativ-Aeuſsere auch ſchlechthin äuſserlich, nur betrifft das erſtere das Ding ſelbſt, das andere ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen, obwohl das Ding ſelbſt, geſetzt es ſei auch in dem innern Sinne, immer nur durch Verhältniſſe erkennbar iſt. Das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloſse Grille. Denn die Materie iſt gar kein Gegenſtand für den reinen Verſtand. Wollen wir aber das transſcendentale Object erkennen, welches der Grund der Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, ſo iſt dieſes ein bloſses Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſei, wenn es uns auch Jemand ſagen könnte. Denn wir können nur ſolche Worte verſtehen, denen etwas in unſerer Anſchauung correſpondirt. Wenn die Klage, wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſoll, als, wir begreifen nicht durch unſern reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich, ohne ſie mit andern zu vergleichen, ſeyn mögen; ſo iſt ſie ganz unbillig und unvernünftig. Denn dieſe Klage will, man ſolle ohne Sinne Dinge erkennen, mithin anſchauen können. Das heiſst aber, wir ſollten ein Erkenntniſsvermögen haben, welches von dem menſchlichen nicht bloſs dem Grade, ſondern auch ſogar der Art nach (ſpecifiſch) gänzlich unterſchieden wäre. Dann müſsten wir aber nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn, von denen wir ſelbſt nicht einmal angeben können, ob ſie auch möglich ſind, vielweniger noch ob ſie exiſtiren oder wirklich ſind, und wie ſie beſchaffen ſind. Ins Innere (die comparativ-oberſten,

aber doch ſinnlich - erkennbaren Gründe) der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentalen Fragen aber, die über die Natur (die Erſcheinungen) hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur (der ganze Inbegriff der Erſcheinungen) aufgedeckt wäre. Denn es iſt uns ja nicht einmal gegeben, unſer eigenes Gemüth anders, als mit unſerm innern Sinn anzuſchauen. Und in unſerm Gemüth liegt doch das Geheimniſs des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Die Beziehung unſrer Sinnlichkeit auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſei, die wir Gegenſtand nennen, bleibt durch bloſſe ſinnliche Anſchauung, durch die wir nur Erſcheinungen kennen lernen, ewig unerforſchlich (C. 333. f.)

Innerlich,

ſ. Inneres.

Intellectuell,

ſ. Senſitiv.

Intellectuiren.

ſ. Senſificiren.

Intelligenz,

vernünftiges Weſen, *ens intelligens*, *intelligence*, *être intelligent*. Ein Weſen, das im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken unabhängig iſt (mithin zur

Verſtandeswelt gehört) (G. 117.). Z. B. die höchſte Intelligenz, oder dasjenige Weſen, von welchem wir glauben, daſs es der Welturheber iſt, und welches wir ſelbſt nicht anſchauen können, weil es kein ſinnliches Weſen, keine Erſcheinung ſeyn, nicht zur Sinnenwelt gehören kann, ſondern als der Grund des überſinnlichen Subſtrats aller Erſcheinungen, ſelbſt ein Ding an ſich ſeyn, oder zur Verſtandes- (nichtſinnlichen) Welt gehören, und im Gebrauch ſeiner Vernunft zur Erkenntniſs nicht, wie wir, von ſinnlichen Eindrücken abhängen, ſondern die Dinge erkennen muſs, wie ſie an ſich ſind, und nicht bloſs, wie ſie erſcheinen (C. 660.).

2. Der Menſch betrachtet ſich auch als Intelligenz, wenn er ſichs bewuſst iſt, daſs er, unabhängig von ſinnlichen Eindrücken, ſeine Vernunft zum Handeln gebrauchen kann. Er ſetzt ſich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge, als die der Sinnenwelt iſt, und in ein Verhältniſs zu Gründen, die ſeinen Willen beſtimmen, das von ganz anderer Art iſt, als das, wenn er durch ſinnliche Eindrücke (Luſt oder Unluſt) beſtimmt wird. Er denkt ſich als Intelligenz, d. i. als Weſen, welches einen Willen hat, der ſich, unabhängig von aller Sinnenluſt, ſogar gegen dieſelbe beſtimmen kann, und daher eine Cauſalität hat, die in der ganzen Natur nicht vorkömmt, nehmlich einen freien Willen; da hingegen alle ſinnliche Urſache wieder von einer andern Urſache abhängt. Denn wenn er ſich als Phänomen (Erſcheinung) in der Sinnenwelt wahrnimmt (welches er wirklich auch iſt), ſo iſt ſeine Cauſalität, in ſo fern ſie von auſsen (durch Gegenſtände) beſtimmt wird, Naturgeſetzen unterworfen. Das iſt aber kein Widerſpruch. Denn ein Ding, wie der Menſch, kann in der Erſcheinung (in ſo fern es zur Sinnenwelt gehört) gewiſſen Geſetzen unterworfen ſeyn, von welchen

eben dasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst (als Intelligenz), unabhängig ist. Dass der Mensch aber auf diese zwiefache Art sich selbst und die Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen sich vorstellen, oder beides aus zwei Standpuncten betrachten müsse, beruht, was das erste, dass er Erscheinung ist, betrifft, auf dem Bewusstseyn, dass er durch Sinne afficirt wird; was das zweite aber betrifft (dass er Intelligenz ist) auf dem Bewusstseyn, dass er unabhängig von sinnlichen Eindrücken handeln kann (G. 108. f. 117. M. II, 140. 151.).

3. Die Causalität solcher Handlungen, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können, liegt in dem Menschen als einer Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen einer intelligibelen Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst), von der der Mensch aber nichts weiter weiss, als dass darin lediglich die Vernunft das Gesetz gebe. Und zwar giebt bloss reine Vernunft das Gesetz in der Verstandeswelt, d. i. die Vernunft, in so fern sie von Sinnlichkeit unabhängig ist, oder sich nicht durch sinnliche Eindrücke zu Handlungsregeln bestimmen lässt. Da nun der Mensch lediglich als Intelligenz das eigentliche Selbst, als Mensch hingegen nur Erscheinung dieses seines Selbsts ist, so gehen ihn die Gesetze seiner Vernunft unmittelbar und kategorisch (unbedingt) an. Wenn also Neigungen und Antriebe, mithin die ganze Natur der Sinnenwelt, ihn anreizen, so kann das den Gesetzen seines Wollens, als einer Intelligenz, keinen Abbruch thun. Die Neigungen und Antriebe verantwortet er nicht, und schreibt sie nicht seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen zu. Aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluss auf seine Maximen

einräumete, die verantwortet er und schreibt sie sich zu (G. 118.).

4. Eine Intelligenz, sagt Kant (P. 225.), ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist. Wenn nehmlich ein Wesen im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken unabhängig seyn, und dieser Vernunftgebrauch auf Handlungen gehen soll, so kann es nicht durch sinnliche Gegenstände zu seinen Handlungsregeln oder Maximen bestimmt werden. Folglich bleibt nichts übrig, da die Materie des Begehrungsvermögens (der Gegenstand) es nicht zu seinen Handlungen bestimmt, als die Form, die seine Handlungsregel hat, d. h. dass es darum eine Handlung thut, weil es sich die Regel, durch die es sich diese Handlung vorschreibt, als allgemein und nothwendig für jedes vernünftige Wesen denken kann, und nur nach solchen Regeln, welche diese Form haben, oder um dieser Form willen, d. h. nach Gesetzen, weil es Gesetze sind, handeln will. Die Causalität (das Vermögen zu wirken oder zu handeln) eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ist ein Wille. Folglich kann man auch sagen, eine Intelligenz ist ein Wesen, das einen Willen hat (P. 225.).

Intelligibel,

s. Sensibel.

Interesse,

approbatio, *intérêt*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von Principien der Vernunft (G. 38 *).). Ein Wesen nehmlich, das einen abhängigen Wil-

len hat, d. i. einen ſolchen, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft, ſondern auch wohl bloſſen Naturtrieben, gemäſs iſt, wird nicht nothwendig von Gründen (Vorſchriften) der Vernunft zum Wollen beſtimmt, ſondern kann von einer ſolchen Vorſchrift dazu beſtimmt werden oder nicht, d. i. der Wille iſt nur zufällig beſtimmbar. Wenn nun ein Vernunftgrund oder eine Handlungsregel dennoch den Willen beſtimmt, ſo muſs nothwendig eine Urſache dazu da ſeyn, welche macht, daſs der Wille dadurch beſtimmt wird, weil dieſe Beſtimmung nicht nothwendig iſt. Dieſe Urſache macht alſo, daſs die Wirkung, die Willensbeſtimmung, nothwendig erfolgt, und dieſe Wirkung jener Urſache, dieſe Dependenz oder Abhängigkeit der Willensbeſtimmung, daſs ſie erfolgen muſs, heiſst das Intereſſe. Gottes Willen kann man ſich nicht anders als ſo denken, daſs er von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäſs iſt; alſo kann bei demſelben auch kein Intereſſe ſtatt finden (P. 141.). Der menſchliche Wille iſt aber nicht immer der Vernunft gemäſs, ſondern kann auch die Maxime haben, bloſs eine Neigung zu befriedigen. Bei ihm findet alſo ſtets ein Intereſſe ſtatt. Nur kann er ein Intereſſe woran nehmen, und auch aus Intereſſe handeln. Beides iſt zweierlei. Wir nehmen woran ein Intereſſe, wenn es nicht der Gegenſtand iſt, der uns intereſſirt (oder abhängig macht von der Regel, nach welcher der Gegenſtand erlangt oder wirklich gemacht wird), ſondern die Handlung. Dieſes Intereſſe iſt das praktiſche, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt. Dann wirke ich ſelbſt ein Intereſſe oder mache mich ſelbſt abhängig vom Geſetze meiner eigenen Vernunft, welche Abhängigkeit aber die für ein ſinnlich-vernünftiges Weſen allein mögliche Freiheit des Willens iſt. Wir handeln aus Intereſſe, wenn es nicht die Handlung iſt, die mich intereſſirt,

ſondern der Gegenſtand, der dadurch gewirkt oder erlangt wird. Dieſes Intereſſe iſt das **pathologiſche**, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, aber zum Behuf der Neigung. Dann giebt die Vernunft nur die praktiſche Regel an, aber ſie enthält, wie dem Bedürfniſs der Neigung abgeholfen werden kann, und dies iſt es, was da macht, daſs uns die Regel beſtimmt. Wir ſind von der Regel abhängig, weil wir von der Neigung abhängig ſind; und die Regel intereſſirt uns nicht unmittelbar ſelbſt, alſo auch nicht bloſs die Handlung, die ſie vorſchreibt, ſondern der Gegenſtand, auf welchen die Regel gerichtet iſt. Der Gegenſtand iſt mir angenehm, darum befolge ich die Regel; da hingegen das **praktiſche** Intereſſe darin beſteht, daſs ich mir die Handlung angenehm mache, weil ich die Regel zu befolgen für Pflicht erkenne, oder ſie für das Geſetz meines Willens anerkenne (G. 38*). Denn beim Wollen aus Pflicht muſs durchaus kein Intereſſe den Willen beſtimmen (G. 71.), ſ. **Autonomie**, 6. f.

2. Dieſes Intereſſe iſt eigentlich ein **Gefühl**. Es iſt das Gefühl, wodurch die Vernunft **praktiſch**, d. i. eine ſolche Urſache wird, die den Willen beſtimmt. Vernunftloſe Geſchöpfe fühlen nur ſinnliche Antriebe, vernünftige Geſchöpfe aber handeln immer nach Regeln oder Maximen, und machen ſichs entweder bloſs um dieſer Antriebe willen zur Regel, ſie zu befriedigen, dann handeln ſie aus einem (pathologiſchen oder **leidenden**) Intereſſe an einem Gegenſtande; oder ſie machen ſich zur Regel, dieſe Antriebe zu befriedigen oder nicht, je nachdem es mit dem Geſetze übereinſtimmt oder nicht, dann nehmen ſie ein (praktiſches oder **ſelbſtgewirktes**) Intereſſe an der Handlung, weil ſie um des Geſetzes willen geſchieht. Ein **unmittelbares** Intereſſe nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn

die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn die Maxime aber den Willen nur vermittelst eines Gegenstandes des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung. Und, da die Vernunft für sich allein weder Gegenstände des Willens, noch ein besonderes dem Willen zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so ist ein solches Interesse, das den Willen vermittelst des Gegenstandes bestimmt, nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse. So ist das logische Interesse der Vernunft, oder das Interesse an der Beförderung unserer Einsichten, niemals ein unmittelbares Interesse an der Handlung, sondern an dem Gebrauch, den ich davon zu machen die Absicht habe, oder an der Wissenschaft, deren Studium mir unmittelbar Vergnügen macht; studire ich aber aus Pflicht, so ist es nicht mehr das logische, sondern das moralische Interesse, aus welchem ich handle (G. 122.).

3. Es ist aber unmöglich, ausfindig und begreiflich zu machen, wie der Mensch ein Interesse am moralischen Gesetze nehmen könne. Und gleichwohl nimmt er wirklich ein Interesse an der Befolgung desselben, welches wir das moralische nennen. Die Grundlage dazu oder die Fähigkeit in uns, ein solches Interesse am moralischen Gesetze zu nehmen (oder Achtung fürs moralische Gesetz zu haben), nennen wir das moralische Gefühl (P. 142.). Einige Philosophen haben dasselbe fälschlich für das Richtmaaſs ausgegeben, nach welchem wir beurtheilen können, was sittlich gut oder böse ist. Allein das Interesse am Moralischen ist vielmehr die subjective Wirkung, die das bloſse Gesetz auf den Wil-

len, ohne dass ihn irgend ein anderes Interesse bestimmt, ausübt, und dieses subjectiv hervorgebrachte Interesse, welches rein praktisch und frei ist, sowohl als die Ursache desselben, das Gesetz, verliert sich in den unerforschlichen Tiefen der Vernunft. Sie, die Vernunft allein, ist der Grund des Moralgesetzes als auch des Interesse, welches wir an demselben nehmen, aber eben darum hierin, so wie überall, weil sie keine Naturcausalität ist, die wieder eine andere Causalität voraussetzt, auch für uns unbegreiflich (G. 121. f. P. 144.), s. Freiheit, 41. Das Wohlgefallen am Guten ist also mit Interesse verbunden, s. Gutes, 10.

4. Der Begriff eines Interesse entspringt eigentlich aus dem Begriff einer Triebfeder (*elater animi*), d. i. des subjectiven Bestimmungsgrundes des Willens eines Wesens, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäss ist (P. 127.). Die Triebfeder des Willens kann in der Vernunft, sie kann aber auch in Naturtrieben liegen; allein das Interesse liegt stets in der Vernunft, und kann folglich blos einem Wesen, welches Vernunft hat, beigelegt werden. Das Interesse bedeutet daher eine Triebfeder, so fern sie durch Vernunft vorgestellet wird. Denn ist das Interesse auch pathologisch, so wird es doch durch die Regel der Vernunft (die Maxime), für deren Befolgung uns der Gegenstand vermittelst der sinnlichen Triebfeder reizt, vorgestellt; nur bei vernunftlosen Thieren treibt die Triebfeder unmittelbar selbst an, bei vernünftigen, aber sinnlich-bedingten Wesen hingegen wird die Triebfeder immer durch eine Maxime vorgestellt, nach welcher nicht gehandelt werden würde, wenn nicht die Triebfeder dazu in dem Gegenstande selbst und dem Bedürfnisse desselben oder in der Vernunft läge. Eine solche Triebfeder nun heisst das In-

teresse. Liegt die Triebfeder unmittelbar in der Vernunft, so ist das Gesetz selbst die Triebfeder, und ein Wille, der durch sie bestimmt wird, ist ein moralisch-guter Wille. Die Maxime (oder subjective Handlungsregel) beruhet dann auf dem blossen Interesse, das das Subject an der Befolgung des Gesetzes nimmt, welches Gesetz selbst von seinem Gebietenden alle Beimischung irgend eines andern Interesse ausschliesst (G. 71.). Diese Triebfeder ist nun das moralische Interesse, ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft. Liegt die Triebfeder in dem Gegenstande und in dem Bedürfnisse desselben, so ist das Interesse pathologisch oder sinnlich, ein empirisches Interesse der sinnlich-bedingten praktischen Vernunft (P. 141.), s. Achtung.

5. Interesse ist also das Wohlgefallen, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Wir werden daher durch dieses Wohlgefallen, als Triebfeder, die wir uns in einer Handlungsregel vorstellen, bestimmt, den Gegenstand zu begehren oder wirklich zu machen, seine Existenz zu bewirken. Ist der Gegenstand nun sinnlich, so ist das Interesse pathologisch, ist es das blosse Gesetz, so nehmen wir ein Interesse an der Befolgung desselben, oder wollen die Befolgung desselben durch uns zur Existenz bringen, und dies ist das praktische Interesse. Dass sich nicht das mindeste Interesse in ein Geschmacksurtheil mengen müsse, findet man im Artikel: Geschmacksurtheil, 1. b. Aber obgleich ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens (über das Schöne) sich auf kein Interesse gründet (ganz uninteressirt ist), so kann es doch ein Interesse hervorbringen (interessant seyn, oder ein Wohlgefallen am Daseyn eines solchen Urtheils, oder dass es gefällt wird, erwecken). So sind z. B. alle reinen moralischen Urtheile interessant. Aber die

Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse (sie interessiren an sich nicht), sondern nur in der Gesellschaft macht der Geselligkeitstrieb, dass man gefallen will, und da interessiren die Geschmacksurtheile (U. 5. ff.), s. Geschmacksurtheil, 16. u. Geschmack, 13.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist hingegen mit Interesse verbunden, s. Angenehm, 4.

6. Endlich sagt Kant auch (K. III.): das Interesse sei die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu seyn geurtheilt wird. Diese Erklärung stimmt vollkommen mit der in 4 gegebenen überein. Denn die Lust mit dem Begehrungsvermögen verknüpfen, heisst dem Begehrungsvermögen eine Triebfeder geben, und wenn der Verstand, der das Vermögen der Regeln ist, eine allgemeine Regel aufstellt und hiernach diese Verknüpfung für gültig erklärt (entweder für das Subject oder für Jedermann), so wird die Triebfeder durch die Vernunft vorgestellt. Wenn wir die Lust, welche mit dem Begehrungsvermögen verbunden ist (die Triebfeder) praktische Lust nennen, so ist diese praktische Lust, wenn wir sie durch eine Regel, die der Verstand denkt, mit der Begehrung verknüpfen, und sie vor der Bestimmung des Begehrungsvermögens nothwendig vorhergeht (eine Begierde (*cupido*) oder auch eine Neigung (*propensio*), d. i. habituelle Begierde ist) ein Interesse der Neigung (*approbatio a propensione profecta*), d. i. ein pathologisches Interesse. Wenn hingegen die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust (*voluptas intellectualis*), und das Interesse an

dem Gegenstande ein Vernunftinteresse (*approbatio intellectualis*) genannt werden müssen. Denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloss auf reine Vernunftprincipien gegründet, so müsste Empfindung des Gegenstandes der Maxime mit Lust verbunden seyn, und so das Begehrungsvermögen zum Trachten nach demselben bestimmen können. Wo also ein bloss reines Vernunftinteresse angenommen werden muss, da kann ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden. Wir können aber doch einräumen, dass das Begehren aus reinem Vernunftinteresse auch habituell (zur Gewohnheit) werden könne, und dann heisst ein solches Begehren, dem Sprachgebrauch bei pathologischem Begehren nach, Neigung. Nur dass eine solche Neigung nicht die Ursache, sondern die Wirkung, des Vernunftinteresse ist. Diese Neigung kann die sinnenfreie Neigung (*propensio intellectualis*) genannt werden (K. IV.).

7. Man kann auch jedem Vermögen des Gemüths ein Interesse beilegen, d. i. es giebt für dasselbe ein Princip (einen obersten Grund), welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung des Vermögens befördert wird. Nun ist die Vernunft das Vermögen der Principien (sie stellt die obersten Gründe vor), folglich muss sie auch das Interesse aller übrigen Gemüthskräfte bestimmen oder die Bedingung der Anwendung einer solchen Gemüthskraft festsetzen. Das Vernunftinteresse aber setzt für die Vernunft selbst diese Bedingung fest, oder bestimmt sich selbst. Das Interesse des speculativen Gebrauchs der Vernunft besteht in der Erkenntniss des Gegenstandes bis zu den höchsten Principien *a priori;* dies ist das logische Interesse der Vernunft (s. 2.); oder darin, dass mein Verstand das Urtheil fällt, es sei mit der Befriedigung der Wissbegierde Lust verbunden, und folglich müsse die Regel befolgt werden, die

Vernunft dazu anzuwenden, Erkenntniſs der Gegenſtände bis zu den höchſten Principien *a priori* zu erlangen; darin beſteht das Intereſſe, welches der Gebrauch meiner Vernunft zur Speculation für mich hat. Aus dieſem Intereſſe der Beförderung des ſpeculativen Vernunftvermögens überhaupt folgt nun auch das Intereſſe für die Beförderung deſſelben auf dieſe oder jene Weiſe, z. B. das Intereſſe des Umfanges oder der Allgemeinheit in Anſehung der Gattungen, und das Intereſſe des Inhalts oder der Beſtimmtheit in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, welche nichts anders als doppelte und ſich einander widerſtreitende Intereſſe der beiden beſondern Vermögen der ſpeculativen Vernunft, nehmlich des Witzes und des Scharfſinns (des Unterſcheidungsvermögens) iſt, ſ. Gleichartigkeit, 4. ff. Das Intereſſe des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft beſteht in der Beſtimmung des Willens, in Anſehung des letzten und vollſtändigen Zwecks (des höchſten Guts als Endzwecks). Dies iſt das praktiſche oder moraliſche Intereſſe der Vernunft (ſ. 2.). Ich ſoll nehmlich das praktiſche oder moraliſche Geſetz in meine Maxime aufnehmen, oder zur Regel machen, nach der ich handeln will, folglich muſs ich auch mit der Befolgung dieſer Regel eine Luſt verknüpfen, die ich jeder Sinnenluſt entgegen ſetze, ſo daſs ich mir die Erreichung meines höchſten Endzwecks (Tugend und Glückſeligkeit) von dieſer Beſtimmung des Willens verſprechen kann. Hierin beſteht das mir übrigens unbegreifliche ſelbſtgewirkte praktiſche Intereſſe meiner Vernunft, oder das Intereſſe, welches der Gebrauch meiner Vernunft zum moraliſch Handeln für mich hat. Aus dieſem Intereſſe des praktiſchen Vernunftgebrauchs überhaupt, folgt auch das Intereſſe für jede einzelne Tugend, z. B. das Intereſſe der Dankbarkeit, der Theilnehmung an Andrer Wohl u. ſ. w. Uebrigens iſt es zur Möglichkeit des Vernunftgebrauchs über-

haupt erforderlich, daſs die Principien und Behauptungen derſelben ſich einander nicht widerſprechen müſſen. Das macht aber keinen Theil ihres Intereſſe aus, ſondern iſt die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben, d. i. das, ohne welches Vernunft zu haben unmöglich iſt. Nur die Erweiterung der Vernunft in ihrem Gebrauch, nicht die bloſse Zuſammenſtimmung derſelben mit ſich ſelbſt, wird zum Intereſſe derſelben gezählt (P. 215. f. M. II, 332.).

8. Es fragt ſich nun, welches Intereſſe iſt das oberſte, welchem Intereſſe gebührt der Vorzug, ſo daſs ihm (dem alles übrige nachgeſetzt werden muſs) das andere untergeordnet iſt; dem Intereſſe der ſpeculativen oder praktiſchen Vernunft, dem logiſchen oder praktiſchen Intereſſe der Vernunft. Man nennt dieſen Vorzug das **Primat**; alſo welchem Vernunftgebrauch gebühret das Primat? Wir wollen aber jetzt als bewieſen annehmen, aus der Vernunft entſpringen *a priori* gewiſſe Gründe (Vorſchriften), den Willen zu beſtimmen. Wir wollen ferner annehmen, daſs mit dieſen Gründen, den Willen zu beſtimmen (Moralgeſetzen), gewiſſe theoretiſche Behauptungen (daſs der Wille frei, ein Urheber der Welt, und eine Seelenunſterblichkeit iſt) unzertrennlich verbunden wären, welche die Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche nicht zu ergrübeln und noch weniger zu beweiſen vermag, (ob ſie zwar derſelben auch nicht widerſprechen müſſen, weil ſonſt keine Vernunft möglich ſeyn würde (ſ. 7. am Ende). Obige Frage iſt aber nicht ſo zu verſtehen: welches Intereſſe muſs dem andern weichen? denn das eine widerſtreitet dem andern nicht nothwendig; ſondern, muſs das praktiſche Intereſſe dem logiſchen untergeordnet werden, und die Vernunft jene theoretiſchen Behauptungen, die mit dem praktiſchen unzertrennlich verbunden ſind, darum aufgeben, weil ſie in ihrem

ſpeculativen Gebrauche dieſelben weder begreifen noch beweiſen kann, und dieſe dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft Abbruch thun, und dieſelbe, durch Wegreiſsung aller Grenzen der Erkenntniſs, allem Unſinn und Wahnſinn der Einbildungskraft preisgeben möchten, oder muſs das logiſche Intereſſe dem praktiſchen untergeordnet werden, und die Vernunft jene Sätze, ohne allen andern Beweis und ſo wenig ſie auch davon begreift, annehmen und mit ihren übrigen Begriffen zu vereinigen ſuchen, weil ſie ſonſt dem praktiſchen Intereſſe entſagen müſste? (P. 216. M. II, 333.). Epikur war für das erſte, ſ. Epikureismus, 3.

9. Hätte die Vernunft, in dem Gebrauch derſelben den Willen zu beſtimmen, bloſs das Intereſſe der Neigung (*approbatio a propenſione profecta*), d. h. bloſs ein pathologiſches und kein praktiſches Intereſſe, welches der Fall wäre, wenn Glückſeligkeit das Princip der Moral wäre, und alles Handeln nur auf zeitliche oder ewige, äuſserliche oder innerliche Wohlfahrt abzweckte, folglich alle moraliſche Vorſchriften aus der Erfahrung hergenommen und eigentlich nicht praktiſche Geſetze, ſondern nur Klugheitsregeln wären: ſo hätte auch Epikur vollkommen recht, und die Vernunft hätte in ihrem ſpeculativen Gebrauch allerdings das Primat. Man müſste dann in der That nichts annehmen, was Vernunft nicht begreifen und nicht beweiſen könnte, und wir müſsten durchaus auf jene theoretiſchen Behauptungen (von der Freiheit des Willens, dem Daſeyn Gottes und der Unſterblichkeit), die alsdann nichts zum Grunde hätten, Verzicht thun. Denn ſonſt würden die Neigungen der Vernunft Theoſophie, Myſticismus, und jedes Ungeheuer aufdringen; weil nehmlich die Vernunft annehmen müſste, was ſie auch nicht begreifen und beweiſen könnte, wenn es nur den auf Neigun-

gen (den Bedingungen alles Wohlſeyns) gegründeten Vorſchriften ſich glückſelig zu machen gemäſs wäre. Dann müſste ſie endlich auch Muhammeds Paradies, die ſchmelzende Vereinigung mit der Gottheit der Schwärmer und Fanatiker u. dergl. annehmen, welches eben ſo gut wäre, als gar keine Vernunft zu haben. Hat aber die Vernunft, in dem Gebrauch derſelben den Willen zu beſtimmen, ein praktiſches Intereſſe, welches der Fall iſt, wenn der kategoriſche Imperativ (den man aus bloſsem Miſsverſtändniſſe ſo gern lächerlich machen möchte, und der doch ein Gegenſtand der gröſsten Achtung iſt, bei deſſen Miſshandlung man wohl ſagen kann, ſie wiſſen nicht, was ſie thun) das Princip der Moral iſt, und alles Handeln darauf abzwecken ſoll, das Geſetz um des Geſetzes willen zu befolgen, folglich die moraliſchen Vorſchriften aus der Vernunft allein entſpringen und praktiſche Geſetze ſind: ſo hat die praktiſche Vernunft das Primat. Dann muſs die Vernunft, in ihrem ſpeculativen Gebrauch, obwohl nicht zu demſelben, ſondern nur um ſie, als wären ſie begreiflich und bewieſen, mit allem, was ſie begreifen und beweiſen kann, zu vergleichen und zu verknüpfen, ſolche Sätze annehmen, die unabtrennlich (ſ. Glaubensſache) zum praktiſchen Intereſſe gehören. Dies iſt ihrem logiſchen Intereſſe (der Einſchränkung des ſpeculativen Frevels, mehr erforſchen und wiſſen zu wollen, als möglich iſt) gar nicht zuwider, weil ſie dieſe Sätze (es iſt eine Freiheit des Willens, ein Gott, eine Unſterblichkeit) gar nicht gebrauchen ſoll, ihre Erkenntniſs zu erweitern, ſondern bloſs, der Moralität Eingang und Nachdruck für das Leben in der Sinnenwelt zu verſchaffen, d. h. nicht in ſpeculativer ſondern in praktiſcher Abſicht (M. II, 334. P. 217. f.).

10. In der Verbindung alſo des Gebrauchs der reinen Vernunft in ſpeculativer Abſicht mit

dem Gebrauch derselben in praktischer Absicht führt. der letztere das **Primat**; wenn nehmlich diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern **nothwendig** ist. Das heisst, wenn die Vernunft in praktischer Hinsicht die Annahme eines Satzes nicht entbehren kann, ohne einem Endzweck alles und also auch des moralischen Handelns gänzlich zu entsagen: so muss die Vernunft diese Sätze unter ihre übrigen bewiesenen Vernunftsätze aufnehmen, eben so, als wären sie wirklich *a priori* erwiesen. Denn sonst würde die Vernunft entweder im Widerstreit mit sich selbst seyn, oder nicht das Handeln, sondern das Wissen zu ihrem obersten Endzweck machen. Sie würde im Widerstreit mit sich selbst seyn, weil sie nichts annehmen würde, was sie nicht einsehen und beweisen könnte, und doch, wenn sie vernünftig, das ist nach Zwecken handeln, und ihren Zwecken einen Endzweck setzen will, Sätze annehmen müsste, gleich als wären sie von ihr eingesehen und bewiesen. Die Vernunft kann aber unmöglich das Wissen (die Erkenntniss) zum obersten Endzweck des Gebrauchs ihrer selbst machen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist. Denn selbst das Interesse der Vernunft im Gebrauch ihrer selbst zum Wissen (der **speculativen**) ist unbedingt, soll nur wozu dienen, und ist also im praktischen Gebrauche allein vollständig; weil allein das Handeln nach Grundsätzen *a priori* unbedingt, nicht weiter wozu, sondern um sein selbst willen, ist (P. 218. f. M. II, 335.).

Man vergleiche mit diesem Artikel die: **Achtung** und **Geschmack**, 13. f.

Kant Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 38*) — S. 71. — III. Abschn. S. 121. f.

Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 127. — S. 141. — S. 144. — II. B. II. Hauptst. III. S. 215. ff.

Dess. Crit. der Urtheilskr. I. §. 2. S. 5. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. I. S. III. f.

Involutionstheorie,

ſ. Evolutionstheorie.

Irrendes Gewiſſen,

ſ. Gewiſſen, 9.

K.

Kanon,

canon, *canon*. Kanon nennt Kant den Inbegriff der Grundſätze *a priori*, oder der aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringenden Grundvorſchriften, welche beſtimmen, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen überhaupt zu gebrauchen ſind, wenn ihr Gebrauch richtig, d. i. ſo ſeyn ſoll, daſs Erkenntniſs der Wahrheit dadurch möglich werde, ſ. Diſciplin. Ein ſolcher Kanon für den Verſtand oder für die Vernunft überhaupt iſt z. B. die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalt. Der analytiſche Theil der Logik iſt nehmlich derjenige, welcher die Regeln des Verſtandesgebrauchs überhaupt vorträgt. So iſt die transſcendentale Analytik der Kanon des reinen Verſtandes überhaupt (nehmlich des reinen Verſtandes in engerer Bedeutung, als Vermögens der reinen Begriffe und der reinen Urtheilskraft) (C. 170.); denn dieſer iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkenntniſſe *a priori* fähig, für die analytiſche Erkenntniſs aber iſt die Logik der Kanon, weil die Analyſis nur die (logiſche) Form, nicht aber den Inhalt der Erkenntniſſe betrifft (C. 824.).

2. Soll alſo für ein Erkenntniſsvermögen ein Kanon möglich ſeyn, ſo muſs auch der richtige

Gebrauch eines ſolchen Erkenntniſsvermögens möglich ſeyn; da nun die reine Vernunft an und für ſich keine ſynthetiſchen Erkenntniſſe von Gegenſtänden liefern kann, ſo giebt es auch keinen Kanon für die Vernunft für denjenigen Gebrauch derſelben, der bloſs auf Erkenntniſs abzweckt (denn wenn man durch bloſse Vernunft Erkenntniſs von Gegenſtänden erkünſteln will, ſo entſpringt nichts als Schein) (C. 27.). Hieraus folgt, daſs wenn es einen Kanon für die Vernunft giebt, dieſer nur denjenigen Gebrauch derſelben betrifft, welcher auf die Beſtimmung des Willens durch Geſetze *a priori* (das Sittengeſetz) abzweckt. Und einen ſolchen Kanon der reinen praktiſchen Vernunft hat Kant in der Critik der reinen Vernunft (C. 823—859) geliefert. Er handelt in demſelben:

A. von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſrer Vernunft;

B. von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft;

C. vom Meinen, Wiſſen und Glauben.

3. A. Das ganze Beſtreben der Vernunft iſt auf die Beantwortung folgender drei Fragen gerichtet, zu welcher doch unſer ganzer Schatz von Erfahrungserkenntniſs nicht das Mindeſte liefert:

a. haben wir einen freien Willen?

b. iſt unſere Seele unſterblich?

c. exiſtirt ein Gott?

(M. I, 948—950).

4. Es iſt aber der Vernunft an der Beantwortung dieſer Fragen nicht darum ſo viel gelegen,

weil ſie uns etwa zu unſerer Erkenntniſs unentbehrlich wäre. Sie hängen bloſs mit der Willensbeſtimmung zuſammen; denn zur Erkenntniſs können wir von der Beantwortung dieſer Fragen nicht den geringſten Gebrauch machen, und dennoch trachtet die Vernunft ſo ſehr nach dieſer Beantwortung. Aus der Vernunft entſpringen nehmlich Geſetze, welche nicht unter der Vorausſetzung, daſs ich einen gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Zweck will, ſondern ſchlechthin gebieten. Der Gebrauch der Vernunft zur Beſtimmung des Willens durch dieſe Geſetze heiſse der praktiſche Gebrauch der Vernunft (im Gegenſatze gegen den ſpeculativen, oder zum Erkennen durch bloſse Vernunft), und dieſer erlaubt folglich einen Kanon. Durch dieſe Geſetze ſchreibt uns die Vernunft einen Zweck vor, dem ſie jeden andern Zweck nachzuſetzen gebietet, und auf dieſe letzte Abſicht unſerer Vernunft gehen auch obige drei Fragen (in 3.), nehmlich was zu thun ſei, wenn

a. der Wille frei;

b. eine zukünftige Welt; und

c ein Gott ſei.

Die erſte Frage fragt, was zu thun ſei, wenn der Wille ſich durchs Geſetz der Vernunft gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit beſtimmen könne, und die Möglichkeit dieſer Willensbeſtimmung zeigt die Erfahrung durch die Wirklichkeit. Alſo haben wir es in einem Kanon der praktiſchen Vernunft nur mit den beiden übrigen Fragen zu thun:

a. iſt ein künftigss Leben?

b. iſt ein Gott?

(M. I, 951—953. 956.).

5. B. Alles das, woran der Vernunft irgend gelegen ist, kann man durch folgende drei Fragen ausdrücken:

α. was kann ich wissen?

β. was soll ich thun?

γ. was darf ich hoffen?

Von einem künftigen Leben und Gott kann man durch bloſse Vernunft nichts wissen; die zweite Frage beantwortet die Critik der praktischen Vernunft und eine darauf gegründete Sittenlehre; die Antwort auf die dritte Frage ist: es muſs ein künftiges Leben und ein Gott seyn, weil etwas geschehen soll und geschicht (das Sittlichgute), welches ohne ein künftiges Leben und einen Gott nicht geschehen kann und also auch nicht geschehen soll (C. 833. f. M. I, 958—961.).

6. Die Beantwortung der zweiten Frage beruhet nehmlich auf dem Gesetze unsrer Vernunft, das uns oft gegen unsre Neigungen gebietet, folglich Handlungen von uns fordert, welche geschehen sollen, und also auch müssen geschehen können. Handle ich nun so, so erreiche ich den mir durch die Vernunft aufgegebenen Zweck, und bin es würdig, auch den mir von meiner sinnlichen Natur aufgegebenen Zweck zu erreichen, d. i. glücklich zu seyn (C. 836. f. M. I, 964. 966.).

7. So nothwendig es nun ist, nach dem Gesetze unsrer Vernunft zu handeln, so nothwendig ist es auch, anzunehmen, daſs Jedermann die Glückseligkeit in einem seiner Würdigkeit proportionirten Maaſse zu hoffen Ursache habe. Die der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit kann aber nur unter Voraussetzung einer höchsten Ver-

nunft (eines Gottes) gehofft werden, weil aus blofser Natur eine folche nothwendige Verknüpfung nicht erkannt werden kann. Da uns nun die Sinnenwelt eine folche Verknüpfung nicht darbietet, fo müffen wir fie von einer künftigen Welt hoffen. Folglich find Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausfetzungen. Nur unter einem weifen Urheber und Regierer in einer intelligibeln Welt macht die Glückfeligkeit mit der Sittlichkeit ein Syftem aus. Diefe müffen wir folglich annehmen, und daher fieht auch Jedermann die moralifchen Gefetze als Gebote an. Ohne Gott und eine zukünftige Welt find die Gefetze der Sittlichkeit nicht Triebfedern der Ausübung, weil fie nicht den ganzen Zweck vernünftiger Wefen (fittlich und glücklich zu werden) erfüllen. Ohne uns Zwecke vorzufetzen, können wir keinen Gebrauch von unferm Verftande machen. Die höchften Zwecke aber find die der Moralität. Diefen follen wir alle Naturzwecke unterordnen, folglich alle Gefetze der Vernunft als Gebote des Urhebers der Natur, d. i. Gottes betrachten (M. I, 967—970. 973. 978. 980).

8. C. Diefe nothwendige Vorausfetzung des zukünftigen Lebens und Dafeyns Gottes bei dem fittlichguten Handeln heifst der Vernunftglaube an Gott und Unfterblichkeit, wobei nur das einzige Bedenkliche ift, dafs fich diefer Vernunftglaube nur bei moralifchen Gefinnungen finden kann. Nehmen wir folglich einen Menfchen an, der in Anfehung fittlicher Gefetze gänzlich gleichgültig wäre, fo würden für diefen die Fragen, welche die Vernunft aufwirft, blofs ein Gegenftand der Speculation. Auch ihm wird an der Beantwortung diefer Fragen noch gelegen feyn, denn es ift kein Menfch bei denfelben frei von allem Intereffe; das menfchliche Gemüth nimmt

ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Ob also gleich ein Mensch, wegen des Mangels guter Gesinnungen, ein sehr geringes moralisches Interesse haben, das heisst, ihm nicht viel daran liegen möchte, sittlich gut, und so der Glückseligkeit würdig zu werden: so wird ihm doch immer noch so viel von diesem Interesse für das Sittlichgute übrig bleiben, dass es die Wirkung haben wird, ihm ein göttliches Daseyn und eine Zukunft furchtbar zu machen, und das Moralgesetz als Gebot, d. i. verknüpft mit Drohungen für den Uebertreter zu fürchten. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als dass er wenigstens keine Gewissheit vorschützen könne, dass kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müsste, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiss kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Ein solcher (negativer) Glaube (des sittlich bösen Menschen) würde zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen bewirken, könnte aber doch den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten. Machet daher nur die Menschen zu sittlich guten Menschen, so werden sie auch an Gott und Unsterblichkeit glauben (C. 857. f. M. I, 998.).

9. Frage. Ist das nun der ganze Aufschluss, den uns die Philosophie über diese beiden wichtigen Fragen giebt? Kann uns denn, wird man fragen, die reine Vernunft weiter keine Aussichten über die Grenzen der Erfahrung hinaus eröffnen? Nur zwei Glaubensartikel giebt sie uns? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rathe zu ziehen, und ohne so viele Zurüstungen und Untersuchungen, die der Philosoph anstellt, ausrichten können (C. 858. M. I, 999.).

10. Antwort. Ja, die höchste Philosophie kann nichts weiter, als, was man ohne sie anfangs nicht vorhersehen konnte, entdecken, dafs sie es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinen Verstande hat angedeihen lassen (M. I, 1000. C. 859.).

Man wird übrigens noch vieles hieher gehörige unter den Artikeln: Behaupten, Concret, Einheimisch, 5. Freiheit, 26. ff. 31. Fürwahrhalten, Gewissen, 7. Ideal, 3. Ideal des höchsten Guts, antreffen.

Kant. Critik der reinen Vern. Einleit. VII. S. 27. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. S. 170. — Methodenlehre II. Hauptst. S. 823—859.

Karrikatur,

caricature. Man nennt so, das Charakteristische eines Individuums, wenn dieses Charakteristische übertrieben ist, d. i. wenn es der Normalidee der Zweckmäfsigkeit der Gattung selbst Abbruch thut, (U. 59*)).

2. So ist eine Zeichnung, darin das Specifische (nicht zu der Gattung Gehörige) in der Bildung, die einzelne Personen charakterisirt, übertrieben ist, Karrikatur. Nach Sulzer (Allgem. Theorie der schönen Künste, Art. Carricatur) ist dies die ursprüngliche Bedeutung des Worts, die hernach auf jede übertriebene Vorstellung ist ausgedehnt worden. So sagt man von einem übertriebenen Charakter in einem Gedicht, es sei nun Lustspiel, Trauerspiel, Roman, oder Heldengedicht, es sei eine Karrikatur. Die Vorstellung wird dadurch possirlich, oder es wird dadurch etwas possirlich vorgestellt; aber die

Karrikatur ist darum nicht bloſs eine Vorſtellung des Poſſirlichen, welches ein Gegenſtand an ſich hat, ſondern die Darſtellung der poſſirlichen Vorſtellung, welche der Künſtler ſich, von einer vielleicht noch ſo ernſthaften Seite des Gegenſtandes, macht.

3. Das Uebertriebene des Charakteriſtiſchen des Individuums iſt alſo das Hauptmerkmal der Karrikatur, und es kömmt daher auf den richtigen Begriff dieſes Uebertriebenen an. Wir können uns durch unſere Einbildungskraft eine einzelne Anſchauung machen, welche das Richtmaaſs iſt, wornach wir beurtheilen können, ob eine Darſtellung auch nicht ſo über die Grenzen des Dargeſtellten hinausgehet, daſs daſſelbe in der Natur an keinem Individuum der Gattung zu finden ſeyn würde; eine ſolche Anſchauung nennt Kant die Normalidee. Dieſe Normalidee kann alſo ihrem Begriffe nach nichts Specifiſch-Charakteriſtiſches enthalten. Geſetzt aber, die Darſtellung des Specifiſch-Charakteriſtiſchen an einem Individuum wäre ſo, daſs der Normalidee dadurch Abbruch gethan würde, daſs der Gegenſtand, ſo wie er dargeſtellt iſt, nicht einmal mehr recht zu dem Zwecke taugte, wozu er dienen ſollte: ſo wäre die Darſtellung Karrikatur. So iſt die Darſtellung eines gewiſſen Staatsminiſters als ein brennendes Binſenlicht, Karrikatur, denn dieſe Darſtellung des Specifiſch-Charakteriſtiſchen des Miniſters, daſs er in der Nacht der Staatsverwirrung nur wenig Licht geben ſoll, thut dem Gattungsbegriff des Menſchen, der kein Binſenlicht ſeyn kann, Abbruch. Unter den Neuern hat beſonders Hogarth ſich durch ſolche Karrikaturen hervorgethan.

4. Kant giebt (A. 279.) noch folgende Erklärung von der Karrikatur: ſie iſt vorſetzlich übertriebene Zeichnung (Verzerrung)

des Gesichts im Affect, zum Auslachen ersonnen. Er spricht aber hier eigentlich nur von der Karrikatur des Gesichts, indem die Rede davon ist, daſs ein durch Hautfarbe oder Pockennarben verunstaltetes und unlieblich gewordenes Gesicht, wenn Gutmüthigkeit und das Wackere aus demselben hervorleuchte, keine Zeichnung in Karrikatur sei. Kant setzt aber noch zwei Merkmale hinzu, von denen das eine den Geist, das andere den Zweck der Karrikatur ausdrückt. Der Geist der Karrikatur ist, wie der aller Darstellungen von Menschen, wenn sie nicht bloſs leere Bilder seyn sollen, daſs sie den innern Menschen, d. i. die sich in Handlung offenbarende eigenthümliche Sinnesart des Menschen darstellen. Diese offenbart sich aber äuſserlich nur im Affect oder in dem heftigen Gefühl, welches sich durch merkliche Veränderungen im menschlichen Cörper, vornehmlich im Gesicht, äuſsert. Der Zweck der Karrikatur ist aber, den Gegenstand lächerlich zu machen und ihn daher possirlich darzustellen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 17. 59.*).

Kategorie,

Prädicament, Stammbegriff des reinen Verstandes, *κατηγορία*, *praedicamentum*; *catégorie*, *prédicament*. Die Einheit, welche der bloſsen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung durch die Function des Verstandes gegeben wird (C. 104. f.). Kant behauptet, es gebe gewisse Vorstellungen, welche, beim Anschauen durch die Sinne und beim Denken, aus dem Verstande entspringen, und durch welche der Verstand die verschiedenen Vorstellungen (das Mannichfaltige) in einer Anschauung (unmittelbaren Vorstellung eines Gegenstandes durch den Sinn)

verknüpfte, und ſie in dieſer Verknüpfung (Synthesis) unſerm Bewuſstſeyn nicht mehr als verſchiedene Vorſtellungen, ſondern als eine einzige (Einheit) vorſtellte. Er nennt dieſe verknüpfenden Vorſtellungen Einheiten, weil ſie alle Verknüpfung möglich machen, und ſie folglich nicht auch noch als ein Verknüpftes verſchiedener Vorſtellungen gedacht werden können. Die Operation des Verſtandes, wodurch er die verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung mit einander verknüpft, um ſie durch die Einheit, die er hinein legt, dem Bewuſstſeyn als eine einzige Vorſtellung zu überliefern, iſt ſelbſt ſehr zuſammengeſetzt, und wenn wir ſie uns daher denken, ſo verknüpft der Verſtand auch die verſchiedenen Vorſtellungen ſeiner Operationen beim Verknüpfen zu einer einzigen Vorſtellung, der Vorſtellung eines Acts des Verſtandes, welche Einheit dieſer Handlung Kant eine Function des Verſtandes nennt. Nun giebt es verſchiedene ſolcher Acte, alſo verſchiedene ſolcher Einheiten der Operationen des Verſtandes, oder wie ſie Kant nennt, verſchiedene Functionen deſſelben, und durch eine jede wird auch eine ſolche Einheit in das Verknüpfte der verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung gelegt, die ſodann, als ein Begriff von dieſem Verknüpften des Mannigfaltigen in der Anſchauung eine Kategorie genannt wird. Ein Beiſpiel hierzu findet man unter andern im Artikel Daſeyn, 3. ff., indem der Begriff Daſeyn eben eine ſolche Kategorie iſt.

2. Die Kategorien ſind alſo, wie Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Crit. I. der rein. Vern. S. 109.) ganz richtig ſagt, uranfängliche Elemente aller objectiven Erkenntniſs, aber nicht die einzigen, weil die Formen der Anſchauung (Raum und Zeit) auch dazu gehören. Es ſind Begriffe, die ſich aber doch nicht weiter, wie andere Begriffe in Theilvorſtellungen zerlegen laſſen,

und ganz einfach ſind; daher ſie ungefähr eben ſo zu den Begriffen gerechnet werden können, wie die Eins zu den Zahlen. Sie liegen nicht urſprünglich im Verſtande, als wären ſie angebohren, wie Leibnitz ſich von einigen Begriffen vorſtellte, ſondern ſie entſpringen jedesmal bei den Operationen des Verſtandes, als die Functionen deſſelben, aus ihm, und ſind die Einheiten der Verſtandeshandlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, ſelbſt. Sie ſind alſo die Bedingungen, unter welchen und durch welche es allein möglich iſt, das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen zur Vorſtellung eines Gegenſtandes zu verknüpfen, und überhaupt irgend einen Gegenſtand zu denken. Kant nennt dieſe Kategorien auch wohl reine Verſtandesbegriffe, weil der reine Verſtand ihr Geburtsort iſt, oder ſie gänzlich *a priori* aus demſelben entſpringen, und gebraucht auch wohl dieſe Ausdrücke als gleichbedeutend (C. 102.). Allein eigentlich müſſen dieſe beiden Ausdrücke von einander unterſchieden werden. Alle Kategorien ſind nehmlich reine Verſtandesbegriffe, aber nicht alle reine Verſtandesbegriffe ſind Kategorien. Es giebt nehmlich auch reine Verſtandesbegriffe, welche bloſs von Kategorien können abgeleitet werden, und aus bloſser Verknüpfung derſelben, ohne einen neuen Uract dieſer Verknüpfung entſpringen. So iſt der Begriff der Kraft nichts anders als der Begriff der Cauſalität einer Subſtanz, eine Verknüpfung zweier Begriffe, welche durch die Kategorie der Subſtanzialität möglich wird, indem die Cauſalität als das Accidenz der Subſtanz gedacht wird. Das ſind alſo abgeleitete reine Verſtandesbegriffe, welche von den reinen Verſtandesbegriffen, die Stammbegriffe ſind, unterſchieden werden müſſen, und nur dieſe Stammbegriffe heiſsen eigentlich Kategorien.

Metaphysische Deduction der Kategorien.

3. Die erste Untersuchung, welche hierüber anzustellen ist, wäre nun: wie ergeben sich alle diese Kategorien ganz vollständig, wie lassen sie sich auf eine Art entdecken, bei der man gewiss seyn kann, dass man sie alle habe, dass keine fehle, und auch keine sich unter ihre Gesellschaft mische, die nicht darunter gehört? Hierzu hat nun Kant einen Leitfaden an den verschiedenen Arten der Urtheile gefunden. Wenn nehmlich der Verstand die verschiedenen Arten der Urtheile (s. Function 4. ff.) hervorbringen will, so ergeben sich die Einheiten oder Functionen dieser Handlungen des Verstandes. Der Verstand stellt sich jede dieser seiner, übrigens sehr zusammengesetzten Operationen als einen Act durch eine besondere Vorstellung vor, durch welche sie sich von den übrigen unterscheidet. Durch die eine Classe dieser einfachen Vorstellungen denkt der Verstand, von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sei, entweder dass das Subject als ein einziger Gegenstand, und nicht als ein Begriff, unter dem mehrere Begriffe von Gegenständen, als unter ihm enthalten, gedacht werden können; oder dass er als ein solcher Begriff und zwar wieder für alle Begriffe von Gegenständen, deren Merkmal er ist, oder nur für einige durch das Prädicat zu bestimmen ist (s. Function, 5. ff.). Durch eine andere Classe dieser Vorstellungen denkt der Verstand die Bestimmung der Beschaffenheit des Subjects selbst durch das Prädicat, und zwar entweder dadurch, dass es zu der Sphäre des Begriffs im Prädicat gezählt wird (die Bejahung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, dass es von der Sphäre des Begriffs im Prädicat ausgeschlossen wird (die Verneinung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, dass es zu der durch den Begriff im

Prädicat auf irgend eine Art beschränkten Sphäre alles Möglichen gezählt wird (die Beschränkung der Sphäre alles Möglichen für das Subject als eines solchen) (s. Function, 8. ff.), und so bei den übrigen Classen (s. Function, 11. ff.). Diese Begriffe oder Vorstellungen, von denen bei allen Urtheilen aus jeder Classe wenigstens eine vorkommen muss, und da denken nichts anders als urtheilen ist, auch bei allem Denken, und die, als die Einheiten alles Verknüpfens durch urtheilen und denken, das Urtheilen und Denken erst möglich machen, sind nichts anders als die Kategorien. Diese Herleitung der Kategorien aus den verschiedenen Arten der Urtheile nennt Kant die metaphysische Deduction derselben. Sie ist um so auffallender, da man bis auf Kant diese Kategorien aus der Erfahrung herleitete, und doch von ihnen behauptete, sie müssten in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, ja selbst in solchen Erkenntnissen, die nicht aus der Erfahrung entspringen, oder von denen es doch keine Erfahrung giebt; weil man nehmlich keine Erfahrungserkenntniss kennte, in welcher sie nicht vorkämen, welches aber theils nichts dagegen beweiset, dass sich nicht vielleicht doch noch einmal ein Erfahrungserkenntniss werde entdecken lassen, in welchem sie nicht vorkommen, theils auch nichts dagegen, dass vielleicht in der Erkenntniss solcher Gegenstände, von denen es keine Erfahrung geben kann, z. B. Gott, Geist u. s. w., vielleicht auch keine solche Begriffe enthalten seyn mögen.

4. Der Satz, den Kant also behauptet, ist:

Die Stammbegriffe des reinen Verstandes oder die Kategorien entspringen *a priori* aus dem reinen Verstande, denn sie treffen mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens zusammen;

oder sind eigentlich selbst diese Einheiten, welche die verschiedenen Arten von Urtheilen möglich machen, und durch welche sich eben diese verschiedenen Arten von Urtheilen unterscheiden. So vielerlei Functionen der Urtheile es also giebt, so vielerlei Einheiten der Verknüpfung zu solchen Urtheilen muss es folglich geben. Diese Stammbegriffe des reinen Verstandes, wenn sie *a priori* seyn sollen, müssen Allgemeinheit und Nothwendigkeit in ihrem Begriff enthalten. Sie sind alsdann die Begriffe, die stets bei dem Geschäft des Denkens und Erkennens aus dem Verstande entspringen, und durch welche erst alle Erkenntniss möglich wird, indem sie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Sicherheit und Gewissheit in unsere Erkenntniss bringen. Um den obigen Satz gehörig zu verstehen, muss man sich einen Hauptbegriff deutlich machen, der in der kritischen Philosophie eine grosse Rolle spielt. Dies ist der Begriff der Synthesis. Kant versteht unter diesem Wort diejenige Handlung des Verstandes, oder des Denkens, durch die der Verstand das Mannigfaltige (die verschiedenen Vorstellungen) in der Anschauung auf gewisse Weise durchgeht, auffasst und so mit einander verbindet, dass daraus eine Erkenntniss wird (M. I, 111. C. 102.).

5. Die Synthesis (welches Wort griechisch ist, und eigentlich Zusammensetzung heisst, und auch durch Verbindung, Verknüpfung ausgedrückt werden kann) ist dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalt vereinigt, und geht aller Analysis vorher. Die Analysis ist nehmlich die Auflösung einer Erkenntniss in ihre Elemente, wodurch die Erkenntniss deutlich wird, indem ich durch sie mir bewusst werde, was alles in meiner Erkenntniss liegt. Bei der Entstehung unsrer Erkenntniss kann nun aber die Ana-

lyſis nicht den Anfang machen. Denn ehe ich etwas analyſiren oder in ſeine Elemente auflöſen kann, muſs erſt etwas Zuſammengeſetztes da ſeyn, was ich auflöſen ſoll. Folglich iſt die Syntheſis eher als die Analyſis, oder die erſtere geht vor der letztern her. Unſere Erkenntniſs entſpringt alſo nicht, wie man es ſich vor Kant vorſtellte, mit der Analyſis, ſondern mit der Syntheſis, und der Verſtand muſs erſt zuſammenſetzen und verknüpfen, ehe er auflöſen und zerlegen kann. Syntheſis, in der allgemeinſten Bedeutung, iſt alſo die Handlung des Verſtandes, verſchiedene Vorſtellungen (das Mannigfaltige) zu einander hinzu zu thun, und dieſe Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen in Einer Erkenntniſs zu begreifen. So iſt jedes Urtheil eine Syntheſis; ich thue nehmlich z. B. in dem Urtheil, alle Cörper ſind zuſammengeſetzt, zu der Claſſe der zuſammengeſetzten Dinge auch die Cörper hinzu, und faſſe alſo dadurch mehrere Vorſtellungen unter der Vorſtellung des Zuſammengeſetzten zuſammen. Dieſe Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige der Anſchauung, das durch ſie zuſammengefaſst wird, *a priori* gegeben iſt. Es kann nehmlich nichts zuſammengefaſst werden oder keine Syntheſis entſtehen, wenn dem Verſtande nicht etwas zum Zuſammenfaſſen gegeben wird. Nun wird dem Verſtande ein Stoff zum Zuſammenfaſſen oder zur Syntheſis gegeben durch die Eindrücke auf unſre Sinne, allein dieſe Syntheſis enthält dann etwas aus der Erfahrung Entſprungenes, und iſt folglich nicht rein, ſondern empiriſch. Aber unſere Sinnlichkeit ſelbſt bietet (ſ. Expoſition, 4. ff.) ein Mannigfaltiges *a priori* zur Syntheſis dar. Raum und Zeit enthalten nehmlich ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen, unter welchen unſer Gemüth ſinnliche Eindrücke empfangen kann. Das Mannigfaltige des Raums und der Zeit iſt alſo derjenige Stoff, den unſer

Gemüth selbst dem Verstande zu einer Synthesis darbietet, und wenn der Verstand diesen Stoff, es sei nun zu reinen Anschauungen, wie z. B. in der Geometrie, oder zu Begriffen von diesen Anschauungen, z. B. zu dem von einem Triangel, verbindet, so heisst diese Synthesis **rein**. Mit der Synthesis eines Mannigfaltigen nun, sie mag empirisch oder *a priori* seyn, fängt die Erkenntniss an. Sobald nehmlich durch die Sinnlichkeit der Stoff zur Erkenntniss gegeben wird, muss ihn der Verstand verknüpfen. In der Folge werden wir sehen, dass dieses Geschäft mit einem sehr dunkeln Bewusstseyn geschieht, und dass daher die Erkenntniss anfänglich noch roh und verworren seyn kann, und also der Analysis bedarf. Allein die Synthesis ist doch das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unsrer Erkenntniss urtheilen wollen (M. I, 112. C. 103.) s. **Synthesis**.

6. **Die reine Synthesis allgemein vorgestellt giebt die Kategorie, und sie beruhet auf dieser synthetischen Einheit *a priori*, als auf ihrem Grunde.** Da diese Sache ihrer Natur nach so dunkel ist, so wollen wir sie uns noch durch ein Beispiel erläutern. Gesetzt, wir wollen uns der reinen Vorstellung der Zeit bewusst werden, so giebt uns die **reine Sinnlichkeit**, d. i. die blosse Fähigkeit, sinnliche Eindrücke zu erhalten, ein Mannigfaltiges, in welchem wir weiter nichts unterscheiden können, als die Art, wie es mit einander verknüpft ist, z. B. dass die Zeit ein **Continuum** oder eine **stetige Grösse** ist, d. h. eine solche Grösse, in der, ohne alle Lücken, das Ende des einen Theils immer auch der Anfang des folgenden ist, wie bei einer geraden immer fortlaufenden Linie im Raum. Wir werden uns in der Folge überzeugen, dass **diese** Verknüpfung vermittelst unserer Einbildungskraft in je-

nes Mannigfaltige hineingebracht wird. Jetzt wollen wir uns nur deutlich machen, worauf die Verknüpfung (Synthesis) überhaupt beruhet, oder wie uns die Vorstellung derselben möglich wird. Wäre die Zeit eine wirkliche Linie, so könnten wir sie messen durch irgend einen Maafsstab. Allein die Zeit hat die besondere Beschaffenheit, dafs wenn ein Theil derselben entsteht, der andere verschwindet, und so bleibt uns kein anderes Mittel übrig, ihre Theile mit einander zu verknüpfen, als das Zählen. Und hier, dünkt mich, wird es bei der Zeit am allersichtbarsten, dafs es der Verstand ist, der Verknüpfung und Einheit hinein bringt, und dadurch die Vorstellung der Zeit erst möglich macht. Denn der Verstand mufs durch das Zählen den verflossenen Zeittheil gleichsam fest halten und mit hinüber nehmen zu dem folgenden Zeittheil, diese beiden Zeittheile wieder zu dem folgenden, und so Secunde zu Secunde, Minute zu Minute, Stunde zu Stunde setzen, um sich das Ganze der Zeit vorzustellen, die immer nur in der Grenze zwischen der verflossenen und zukünftigen wirklich gegenwärtige Zeit ist. Diese Verknüpfung des einen Zeittheilchens mit dem andern (eigentlich des Mannigfaltigen oder der verschiedenen Vorstellungen in der Zeit, die erst durch die Verknüpfung des Verstandes Zeit werden) würde uns aber doch zur Vorstellung der Zeit noch nichts helfen, wenn nicht in derselben eine synthetische Einheit *a priori* läge. Das heifst, durch dieses Zählen mufs ich die einzelnen Zeittheilchen zu einem solchen Ganzen verknüpfen, dafs ich sie alle in diese Vorstellung eines Ganzen, einer Einheit, z. B. einer Stunde so vereinige, dafs ich nun nicht mehr an die einzelnen Theile denke, woraus das Ganze besteht, wenn ich mir dieses Ganze vorstelle. Die Vorstellung eines solchen Ganzen heifst synthetische Einheit, und ist wohl zu unterscheiden von der Vorstellung der zu einem Gan-

zen verknüpften Theile, in der ich mir das Ganze in feinen Theilen denke, welches die analytifche Einheit heifst. Jene fynthetifche Einheit ift aber zur Vorftellung jedes Gegenftandes, als eines Ganzen, durchaus nothwendig, und fie ift alfo eine aus dem Verftande felbft entfpringende Vorftellung *a priori*, durch die er die Synthefis möglich macht. Diefe fynthetifche Einheit ift nun jederzeit der Grund, nach welchem alle verfchiedene Vorftellungen zu einander hinzugethan werden, und der folglich ihnen allen gemeinfchaftlich ift. Sie ift der reine Verftandesbegriff, und fo ift diefer der Grund, auf welchem die ganze Synthefis beruhet (M. I, 114. C. 104.).

7. Die Kategorie ift alfo eine fynthetifche Einheit des Mannigfaltigen in der Anfchauung überhaupt, durch welche (Einheit) der Verftand in feine Vorftellungen einen transfcendentalen Inhalt bringt, und die daher *a priori* auf Objecte geht (C. 105.). Im Artikel Dafeyn, 4. findet man diefe Erklärung verdeutlicht. Warum aber diefe Einheit fynthetifch heifst, habe ich bereits gefagt, weiter ausgeführt findet man es im Art. Einheit, 14. wie auch, was das heifst, dafs fie *a priori* auf Objecte geht.

8. Dafs Ariftoteles ein Buch von diefen Kategorien gefchrieben hat, findet man im Art. Ariftoteles, 4. f. Weil aber Ariftoteles die Quelle der Kategorien nicht kannte, fo wufste er weder die rechte Anzahl derfelben anzugeben, noch fie gehörig von andern Begriffen zu unterfcheiden. In den bereits angeführten Stellen diefes Wörterb. im Artikel: Einheit, 14. u. Erfahrungsurtheil fiehet man ebenfalls, dafs diefe Kategorien nichts als die logifchen Functionen in den Urtheilen find. Es entfpringen daher auch gerade fo

viele Kategorien, welche *a priori* auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es logiſche Functionen zu urtheilen giebt. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird unter dem Namen derſelben nachgewieſen. So viel es alſo Arten der Urtheile giebt, ſo viel Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes giebt es, nicht mehr und nicht weniger. Und ſo iſt der Verſtand völlig erſchöpft, dieſe Kategorien müſſen durchaus die ganze Erkenntniſs der Dinge aus bloſsem Verſtande ausmachen. Es iſt alſo das Vermögen des Verſtandes durch die vollſtändige Auffindung dieſer Kategorien völlig ausgemeſſen, ſie geben alles an, was von jedem Erfahrungsgegenſtande und jedem Gegenſtande, der ohne Erfahrung erkannt oder gedacht wird, *a priori* durch den bloſsen Verſtand erkannt werden kann (C. 105. Pr. 120. M. I, 117.).

9. Die transſcendentale Tafel aller dieſer Kategorien findet man im Art. Erfahrungsurtheil, 11. B. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird eigentlich unter dem Namen dieſer Kategorien nachgewieſen, ſ. z. B. Daſeyn. Um aber doch auch hier ein Beiſpiel davon zu geben, will ich zeigen, wie die drei Kategorien der Quantität von den Functionen der quantitativen Urtheile abzuleiten ſind. Im Art. Function, 5. ff. findet man die Arten der Urtheile ihrer Quantität nach. Es giebt aber in jeder Sprache Wörter, wodurch man anzeigt, welche Quantität das gegebene Urtheil hat, und dieſe Wörter haben den Namen Quantitätszeichen.

a. Für die einzelnen oder individuellen Urtheile (Function, 7.) ſind dieſe Quantitätszeichen die *nomina propria*, z. B. Cajus, oder die *pronomina demonſtrativa*, z. B. dieſer,

jener. Cajus ist gelehrt; dieser Mann ist mein Freund.

b. Für die besondern oder particularen Urtheile (Function, 6.) sind im Deutschen die Wörter: etliche, viele, mehrere, einige, manche, diese Quantitätszeichen, z. B. einige Menschen sind gelehrt.

c. Für die allgemeinen bejahenden Urtheile sind im Deutschen die Wörter: alle, jede, für die allgemeinen verneinenden Urtheile die Wörter: keiner, Niemand, solche Quantitätszeichen, z. B. alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist heilig.

Es giebt übrigens auch unbezeichnete Urtheile, worunter diejenigen zu verstehen sind, denen das Zeichen der Quantität fehlt, z. B. der Mensch ist ein Thier; wenn es regnet, so wird es nass. Solche Urtheile gelten für allgemeine; denn das Prädicat kommt dem Begriff im Subject in seinem ganzen Umfange zu, obgleich dieser Umfang hier nicht durch ein besonderes Zeichen angegeben ist. Der Mensch heisst so viel als alle Menschen.

Diejenige Beschaffenheit eines Urtheils nun, dass man eins von diesen dreierlei Quantitätszeichen mit der Vorstellung im Subject verbinden kann, oder noch besser, dass ich die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, die das Bindewörtchen ist ausdrückt, mit dem Quantitätszeichen verbinden kann, z. B.

Cajus, dieser eine ist, gelehrt;

Von den Menschen, sind viele, nicht gelehrt;

Die Menschen, sind alle, sterblich;

diese Beschaffenheit der Urtheile heifst die Quantität derselben. Nun sehen wir aber deutlich, dafs im einzelnen Urtheile der Begriff der Einheit, im besondern Urtheile der Begriff der Vielheit, im allgemeinen Urtheile der Begriff der Allheit diejenige Verknüpfung möglich macht, die man die Quantität der Urtheile nennt. Also mufs die Anlage zu dieser Verknüpfung und folglich zu den Begriffen: Einheit, Vielheit, Allheit, ohne welche jene Verknüpfung nicht möglich ist, in dem Verstande selbst liegen, und sie können nicht aus der Erfahrung entspringen. Durch sie wird es uns möglich, über die durch die Eindrücke auf die Sinne gegebenen Gegenstände zu urtheilen, und sie zu erkennen; aber sie entspringen nicht durch Abstraction aus der Vorstellung dieser Erfahrungsgegenstände. Sie sind zum Wesen des quantitativen Denkens unentbehrlich, folglich für das Denken nothwendig, also *a priori*. Auch bringen sie Nothwendigkeit in das Urtheil, denn wenn ich sage, die Menschen sind alle sterblich, so behaupte ich, dafs jedes denkende Subject nothwendig so urtheilen müsse. Uebrigens lassen sich in diesen Begriffen auch keine Merkmale weiter unterscheiden, sie sind einfach. Solche einfache, aus der Anlage des Verstandes beim Geschaft des Urtheilens hervorgehende Begriffe sind nun die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes, und wir haben folglich die drei der Quantität:

Einheit, Vielheit, Allheit

gefunden.

Da die Einheit das ist, wodurch die Vielheit und Allheit gemessen wird: so kann man sie auch das Maafs nennen; da die Vielheit eigentlich das ist, was da macht, dafs ich mehreres Gleichartiges unterscheiden kann, welche Vorstellung auch die Quantität oder Gröfse heifst:

ſo kann man die Vielheit auch die Gröſse nennen, und von ihr hat dieſe Claſſe der Kategorien den Namen, weil ſie der Hauptbegriff iſt. Und da die Allheit eigentlich das iſt, was da macht, daſs mir nichts an dem ganzen Umfange oder der Sphäre fehlt, welches die Vorſtellung des Ganzen iſt: ſo kann die Allheit auch das Ganze heiſsen. Und ſo ſehen wir, daſs die Begriffe:

Maaſs, Gröſse, Ganzes,

dieſelben Kategorien ſind (M. I, 118. C. 106.).

10. Die Tafel der Kategorien enthält nun ein vollſtändiges Verzeichniſs aller der Begriffe, die urſprünglich aus dem Verſtande ſelbſt entſpringen, und ſo, wie ſie noch mit keinem Erfahrungsbegriffe vermiſcht ſind. Der Verſtand enthält alſo dieſe Begriffe *a priori* an ſich, nicht als wenn ſie ihm angebohren wären (ſ. Angebohren), ſondern weil er eine ſolche Anlage hat, daſs er, ſo bald er zu ſeinem Geſchäft des Denkens oder Urtheilens wirkſam wird, dies Geſchäft nur auf die Art treiben kann, daſs immer einer dieſer urſprünglichen reinen Begriffe dabei erzeugt wird oder daraus hervorgeht. Will er z. B. das Waſſer denken, ſo denkt er es als ein Ganzes; will er ſich die Anſchauung Cörper denken, ſo muſs er ſie entweder als einen, oder als viele, oder als alle Cörper denken; will er weiter fortſchreiten in ſeiner Erkenntniſs, ſo muſs er ſich die Realitäten des Waſſers oder des Cörpers denken, d. i. die Beſchaffenheiten, die ihm zukommen, z. B. die Flüſſigkeit des Waſſers, die Undurchdringlichkeit des Cörpers. Betrachte ich nun den Verſtand bloſs in der Rückſicht, daſs er ein ſolches Vermögen iſt, urſprünglich, obwohl bei Gelegenheit der ſinnlichen Eindrücke, ſolche Begriffe aus ſich ſelbſt zu erzeugen, und dadurch die Verknüpfung (Syntheſis) der verſchiedenen Vorſtellungen in den Anſchauun-

gen zu bewirken, und fondere alfo alle feine übrigen Vermögen davon ab, z. B. das Vermögen, das Empirifche zu beurtheilen, fo heifst der Verftand in diefer Abftraction ein reiner Verftand, in eben dem Sinne, als man fagt, die reine Sinnlichkeit. Es wird folglich damit nicht gemeint, es gebe ein ganz ifolirtes oder abgefondertes Vermögen, welches der reine Verftand heifse. Sondern es ift blofs ein logifcher Kunftgriff, dafs wir uns von einem Gegenftande das wegdenken, was wir zu unferer vorhabenden Unterfuchung nicht gebrauchen können, und die übrigbleibenden Merkmale in einen befondern Begriff zufammenfaffen, und diefem einen befondern Namen geben. So fprechen wir vom Verftande, der Einbildungskraft, dem Gedächtnifs, nicht als wenn diefe Vermögen wirklich fo von einander abgefondert, wie etwa zwei Cörper, neben einander exiftirten; fondern um uns deutliche Vorftellungen zu machen von dem, was bei allem Denken vorkömmt. Haben wir etwa gefunden, dafs neben dem Urtheil noch etwas vorkömmt, was wir fchon einmal gedacht und uns nur erinnert haben, fo fondern wir diefe befondere Wirkung in Gedanken von dem übrigen ab, und fchreiben fie einem befondern Vermögen, dem Gedächtnifs, zu, u. f. f. Darum wirken aber dennoch alle diefe Vermögen in der Wirklichkeit zugleich, und wenn wir fie uns einzeln vorftellen, fo ift das eine logifche Abftraction, welche die Deutlichkeit in der Erkenntnifs befördert. Der reine Verftand ift nun ebenfalls eine folche logifche Abftraction, und wir verftehen darunter den Verftand blofs in fo fern reine Begriffe aus ihm entfpringen, nicht aber dafs es ein folches abgefondertes Vermögen für fich in der Wirklichkeit gebe. Man kann alfo nicht etwa fragen, wo giebt es denn aber einen Menfchen, der einen fo reinen Verftand hätte?

Ohne diese ursprünglichen reinen Verstandesbegriffe würden sich die verschiedenen Vorstellungen (das Mannigfaltige) der Anschauungen nicht einmal als ein Gegenstand denken, und es würde sich folglich gar nichts davon verstehen lassen. Denn er muss sich nothwendig das Mannigfaltige der Anschauung als eine Größse, oder als eine Realität, oder als eine Substanz u. s. w. denken, d. i. als einen Gegenstand, der Grösse, Realität hat, für sich besteht u. s. w.

Die Eintheilung der Kategorien in ihrer Tafel ist aber auch systematisch, d. h. sie ist aus einem gemeinschaftlichen Princip entsprungen. Denn Kant schließt so, die Kategorien sind die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes, durch welche alles Urtheilen möglich wird; so viele von einander wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen es also giebt, so viel Kategorien muss es auch geben. Nun ist urtheilen nichts anders als denken, oder sich die Anschauungen vermittelst des Verstandes durch Merkmale vorstellen, also giebt es auch eben so viel Arten, alles durch Grundbegriffe zu denken. Und so ist die Anzahl dieser Grundbegriffe, und welche es sind, völlig bestimmt.

Schon die Pythagoräische Schule soll einen Versuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unseres Verstandes aufzusuchen (*Bruckeri Hist. Philos. T. I. p.* 806. *Schwabs Preisschrift über die Frage: welche Fortschritte u. s. w. S.* 47.). Wie wenig es dem Aristoteles geglückt ist, findet man im Art. Aristoteles, 4. f. Schwab, ein erklärter Gegner der kritischen Philosophie, sagt selbst (a. a. O. S. 133.): „Kant gebührt unstreitig das Lob, dass er die einfachen Verstandesbegriffe nicht, wie seine berühmten Vorgänger, Aristoteles, Locke, Lambert und Crusius, auf gerathewohl und rhapsodistisch, sondern nach

einer gewiſſen Regel, aufgeſucht, und ihre Anzahl beſtimmt hat. Der Gedanke, ſie aus den logiſchen Urtheilen abzuleiten, iſt glücklich, und würde allein ein Beweis von Kants metaphyſiſchem Genie ſeyn, wenn er auch nicht ſo viele andere Proben davon gegeben hätte.“ Die Philoſophen vor Kant ſchloſſen die einfachen Grundbegriffe, die ſie fanden, nur durch Induction, d. h. wenn ſie fanden, daſs ein Begriff in mehrern gleichen Fällen vorkam, ſo ſchloſſen ſie, der Begriff ſei ein ſolcher, der bei allen ſolchen Fällen vorkomme, und folglich ein Grundbegriff. Sie fanden alſo dieſe Begriffe nicht durch ein Princip *a priori*, ſondern aus der Erfahrung, welches ihnen darum möglich war, weil ſie in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, indem, wie wir uns bald überzeugen werden, der Verſtand ſie in alle Erfahrung hinein legt. Auch konnten ſie auf dieſe Art niemals einſehen, warum gerade dieſe und nicht auch andere Begriffe in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, weil ſie den Urſprung derſelben aus dem reinen Verſtande nicht kannten, und folglich nicht wuſsten, daſs der Verſtand nur an dieſe Begriffe gebunden iſt, durch die alles ſein Denken und Erkennen allein fortläuft (M. I, 119. C. 106. f.).

11. Schwab macht aber, mit mehrern, Kant den Vorwurf, er habe nicht bewieſen, daſs es nicht mehr und nicht weniger Claſſen von logiſchen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er ſeine Kategorien herleitet (ſ. Erfahrungsurtheil, 11. A.). Wie dieſe Schwierigkeit zu löſen ſei, findet man im Artikel Urtheil. Daſs dieſe Stammbegriffe übrigens auch ihre eben ſo reinen abgeleiteten Begriffe haben, welche Kant Prädicabilien des reinen Verſtandes nennt, findet man im Art. Abgeleitet.

12. Die Tafel dieser Kategorien ist im theoretischen Theile der Philosophie unentbehrlich. Denn soll die Philosophie, so weit sie auf Begriffen *a priori* beruhet, als Wissenschaft behandelt werden, so muss der Plan zu derselben so vollständig entworfen werden, dass man sich versichern kann, es fehle nichts, auch muss sie nach bestimmten Grundbegriffen mit mathematischer Schärfe und Genauigkeit abgetheilt werden. Dies ist aber nur durch diese Tafel der Kategorien möglich, indem aus derselben allein erhellet, wie viel Elementarbegriffe des Verstandes es giebt, und welche sie sind. Nun kann in einer Wissenschaft nichts weiter vorkommen, als die verschiedenen Einheiten, zu welchen der gegebene Stoff durch den Verstand nothwendig verknüpft werden muss, und die daraus entspringenden Begriffe und Sätze. Folglich müssen sich alle Momente der zu untersuchenden speculativen Wissenschaft, ja sogar die Ordnung derselben, aus dieser Tafel eben so systematisch ergeben, als sie die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes in einem vollständigen System aufstellt (C. 109. f. M. I, 123.).

13. Kant hat in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft eine Probe geliefert, wie diese Tafel der Kategorien zur Entwerfung des vollständigen Plans und der Eintheilung einer Wissenschaft zu gebrauchen sei, welche ich hier als Beispiel hersetzen und erläutern will. Er will in dem genannten Buche eigentlich die metaphysische Cörperlehre liefern, oder lehren, was man von einem Cörper überhaupt *a priori* aus blossen Begriffen wissen kann. Dies ist nun nichts weiter als die vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt, denn alles übrige einer reinen Naturlehre über einen Cörper überhaupt ist nur durch Mathematik möglich, weil der Begriff dazu construirt oder in der reinen Anschauung *a priori* muss dargestellt wer-

den, um zu zeigen, daſs der Gegenſtand möglich, kein leerer Gedanke, ſei. Die Wiſſenſchaft aber, vermittelſt der Conſtructionen *a priori* zu erkennen, iſt eben die Mathematik. Da nun der Verſtand von einem Gegenſtande nichts weiter denken und erkennen kann, als die Gröſse, Beſchaffenheit, das Verhältniſs deſſelben zu andern Gegenſtänden (die Relation) und das Verhältniſs deſſelben zu unſerm Verſtande (die Modalität): ſo müſſen ſich auch alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr gedacht, ja alles, was auch von ihr in der mathematiſchen Conſtruction dargeſtellt, oder in der Erfahrung, als beſtimmte Materie, gegeben werden mag, unter dieſe vier Claſſen von Begriffen bringen laſſen. Mehr iſt hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzuſetzen, ſondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt ſeyn ſollte, es beſſer zu machen (N. XV.).

14. Der Begriff der Materie muſs daher durch alle vier Claſſen der Verſtandesbegriffe durchgeführt werden, von denen jede demſelben eine neue Beſtimmung giebt. Die fünf äuſsern Sinne können nur durch Bewegung Eindrücke bekommen, da nun die Materie der Gegenſtand dieſer äuſsern Sinne iſt, ſo muſs Bewegung die Grundbeſtimmung der Materie ſeyn, und ſie überhaupt als etwas Bewegliches gedacht werden. Der Verſtand führt daher alle übrigen Beſtimmungen (Prädicate) der Materie auf jene Grundbeſtimmung zurück, und ſo iſt die ganze Naturwiſſenſchaft überhaupt nichts anders als Bewegungslehre. Die Bewegung muſs alſo betrachtet werden:

a. der Gröſse oder Quantität nach, als ein reines Quantum, d. i. als eine ſolche Gröſse, bei der man alles wegdenkt, was irgend durch die Erfahrung zur Beſtimmung derſelben hinzu-

kömmt. Zugleich wird dabei abſtrahirt von aller Beſchaffenheit und allem Verhältniſs des Beweglichen zu einem andern oder zu unſrer Vorſtellungsart. Folglich kömmt hier nur die Gröſse der Bewegung in Betrachtung, nicht aber die Gröſse des Beweglichen, welche zur Beſchaffenheit deſſelben gehört. Den Inbegriff der Begriffe und Sätze, welche hieraus entſpringen, nennt Kant die Phoronomie oder reine Gröſsenlehre der Bewegung. Dieſe Phoronomie hat nur einen einzigen allgemeinen Lehrſatz, der die Möglichkeit der Zuſammenſetzung der Bewegung aus einfacheren Bewegungen durch Conſtruction lehrt, und im Art. Bewegung, zuſammengeſetzte, vorkömmt und erläutert wird. Der Begriff der Gröſse iſt nehmlich nichts anders, als der von der Zuſammenſetzung des Gleichartigen nach einem gewiſſen Maaſse (der Einheit). Folglich iſt die Phoronomie nichts anders als die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung, und zwar nach den drei Kategorien der Gröſse und den Momenten, die der Raum dazu an die Hand giebt:

α. Einheit, wenn die Bewegung nur eine Richtung in einer und derſelben Linie hat;

β. Vielheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen in einer und derſelben Linie hat;

γ. Allheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen nach mehreren Linien hat.

Mehrere Beſtimmungen der Bewegung als einer Gröſse kann es nicht geben. Die Bewegung wird hier nehmlich als ein aus mehrerern Bewegungen Zuſammengeſetztes betrachtet, und iſt in ſo fern eine Gröſse. Die Gröſse der Bewegung ſelbſt aber beſteht, weil das Bewegliche hier bloſs als ein Punct betrachtet wird, allein in der Geſchwindigkeit. Nach dieſer dreifachen Beſtimmung

(α, β u. γ) hat folglich der allgemeine phoronomiſche Lehrſatz drei Theile (ſ. Bewegung, S. 610.) (N. 30.).

15. Die Bewegung muſs ferner betrachtet werden

b. der Beſchaffenheit oder Qualität nach, als eine Beſchaffenheit der Materie. Hiernach muſs das Bewegliche eine Beſtimmung mehr bekommen, es muſs etwas da ſeyn, was beweglich iſt, dem die Bewegung als Beſchaffenheit anhängen kann, das bewegt werden und etwas anders in Bewegung ſetzen kann. Dies iſt nur möglich, wenn etwas den Raum erfüllt und dem Eindringen in denſelben Raum widerſteht. Kant zeigt nun, daſs man ſich die Materie darum als ein Bewegliches denken müſſe, deſſen Bewegung eine urſprüngliche (den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt habende) bewegende Kraft ſei, und nennt daher den Inbegriff von Sätzen und Begriffen hierüber Dynamik oder Lehre von der Bewegung als urſprünglich bewegender Kraft. Die Beſchaffenheit wird nehmlich durch Empfindung gegeben, und folglich muſs die Beſchaffenheit der Bewegung empfunden werden, dies iſt nur durch Widerſtand, folglich durch Erfüllung des Raums möglich. Daher iſt die Lehre davon eine Lehre von der Bewegung als einer urſprünglich bewegenden Kraft. Nach den drei Kategorien der Qualität muſs nun in derſelben gehandelt werden:

α. der Realität nach: von der Erfüllung des Raums durch Zurückſtoſsungskraft, oder dem Reellen (Soliden) im Raume;

β, der Negation nach: von der Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft, oder der Aufhebung des Reellen (Soliden) im Raume;

γ. der Limitation nach: von der Beschränkung beider Kräfte durcheinander, oder der Bestimmung des Grades des Reellen oder der Raumserfüllung.
(N. 80.) s. Bewegung, VII.

16. Die Bewegung muſs ferner betrachtet werden

c. der Relation nach, in Beziehung oder im Verhältniſs zu einer andern Bewegung. Hiernach bekömmt das Bewegliche, auſser der Bestimmung, daſs es, auch in Ruhe, durch ursprünglich bewegende Kraft den Raum erfüllt, noch die, daſs es, auch in Bewegung, eine bewegende Kraft hat, welche es möglich macht, etwas anderes Bewegliches in Bewegung zu setzen oder von ihm in Bewegung gesetzt zu werden. Den Inbegriff der Sätze und Begriffe hierüber nennt Kant die Mechanik, oder Lehre von der Bewegung als abgeleiteter bewegender Kraft. Nach den drei Kategorien der Relation muſs in derselben gehandelt werden;

α. der Substantialität nach, vom Gesetz der Selbstständigkeit oder Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, s. Aufgabe, 10, a.

β. der Causalität nach, vom Gesetz der Trägheit, s. Bewegung, VIII. 2. u. Aufgabe, 10, b.

γ. der Wechselwirkung oder Gemeinschaft nach, vom Gesetz der Gegenwirkung der Materien, s. Gegenwirkung u. Aufgabe, 10, c.

Der Begriff der Substanz correspondirt nehmlich genau dem Begriff der Selbstständigkeit

der Materie, der Begriff der Urſache dem der äuſsern Urſache der Bewegung der Materie, ohne welche Urſache ſie in ihrem Zuſtande beharret oder träge iſt, und der Begriff der Wechſelwirkung dem der Gegenwirkung zweier Materien. Wenn man die angeführten Stellen nachlieſet, ſo bedarf dieſes keiner weiteren Erörterung (N. 133. f.).

17. Endlich muſs die Bewegung auch

d. der Modalität nach betrachtet werden, d. i. bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart. Für unſere Vorſtellungsart iſt ſie aber eine Erſcheinung, die nur vermittelſt der äuſsern Sinne für uns möglich iſt; darum nennt Kant die Lehre von der Bewegung der Materie in Beziehung auf unſre Vorſtellungsart die Phänomenologie oder die Lehre von der Bewegung der Materie als Erſcheinung. Wie die drei Kategorien der Modalität hier auf dieſe Lehre angewendet werden und ſie erſchöpfen, iſt im Art. Bewegung, IX, III. Lehrſatz a. b. c. zu finden (N. XX. f.).

18. Dieſe Tafel der Kategorien giebt aber auch zu manchen merkwürdigen Betrachtungen Veranlaſſung.

Es fällt zuerſt in die Augen, daſs ſie vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, nehmlich die 1. der Quantität; 2. der Qualität; 3. der Relation; 4. der Modalität. Sie läſst ſich aber in 2. Abtheilungen zerfällen. Die erſte Abtheilung dieſer Stammbegriffe des reinen Verſtandes gehet auf Gegenſtände der Anſchauung, es macht dabei keinen Unterſchied, ob es Gegenſtände der reinen oder in der Erfahrung gegebenen (empiriſchen) Anſchauung ſind. Die zweite Abtheilung dieſer Kategorien gehet auf das Daſeyn dieſer Gegenſtände der Anſchauung, und zwar

entweder im Verhältniſs dieſer Gegenſtände zu einander, oder im Verhältniſs derſelben zu dem Verſtande. Wenn wir nehmlich die Gegenſtände der Erfahrung oder auch der reinen Anſchauung anſchauen, ſo finden wir das an denſelben, was wir uns in den Begriffen ihrer Quantität und Qualität denken. Die Relation und Modalität aber finden wir nicht in den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern in der Art, wie ſie exiſtiren (M. I, 124. C. 110).

19. Die erſte dieſer beiden Abtheilungen der Kategorien nennt Kant die mathematiſchen, ſie ſind die Kategorien der Quantität und Qualität; der Grund dieſer Benennung iſt aber, weil ſie auf Gegenſtände der Anſchauung gehen und ſich alſo conſtruiren oder, wie es der Mathematiker mit ſeinen Begriffen macht, in der Anſchauung darſtellen laſſen. Die zweite Abtheilung nennt er die dynamiſchen Kategorien, weil alles Daſeyn als die Wirkung einer Kraft (im Griechiſchen Dynamis) gedacht werden muſs. Die erſte Abtheilung hat keine Correlata, d. i. Begriffe, die ſich entweder wechſelſeitig auf einander beziehen, oder doch einander entgegen geſetzt ſind, die zweite Abtheilung hat dieſe Correlata oder Oppoſita. Dieſer Unterſchied muſs doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben, welches deſto mehr einleuchtet, da wieder in den mathematiſchen Kategorien ſich etwas findet, was in den dynamiſchen nicht angetroffen wird, nehmlich in denen von der Quantität ein Fortſchritt von der Einheit zu der Allheit, in denen von der Qualität ein Fortſchritt vom Etwas (der Realität) zu dem Nichts (der Negation); zu dieſem Behuf müſſen aber die Kategorien der Qualität ſo ſtehen: Realität, Limitation, Negation, ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. (M. I, 125. C. 110. Pr. 122*).

20. Es iſt ferner bemerkenswerth, daſs alle

vier Classen eine gleiche Anzahl von Kategorien, nehmlich immer drei enthalten. Alle Eintheilung *a priori* aus Begriffen muss nehmlich sonst zweitheilig seyn (jedes Ding ist entweder A oder nicht A); allein das ist bloss die logische oder analytische Eintheilung nach dem Satze des Widerspruchs. Es giebt aber auch eine metaphysische oder synthetische Eintheilung *a priori* aus Begriffen (nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung *a priori*), und diese muss jederzeit dreitheilig seyn, weil zu jeder synthetischen Einheit (welche einzutheilen ist) dreierlei erforderlich ist (worin sie folglich getheilt werden kann): 1. die Bedingung; 2. das Bedingte; 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt (U. LVII.*) M. I, 176. C. 110.).

21. Daher rührt es nun auch, dass in allen vier Classen die dritte Kategorie aus der Verbindung der zweiten mit der ersten in einen Begriff entspringt. So ist die Allheit (Totalität, das Ganze) nichts anders als der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten, der Vielheit, mit seiner Bedingung, der Einheit, entspringt, oder Vielheit als Einheit betrachtet. Die Einschränkung (Limitation) ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden; die Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist die wechselseitige Wirkung der Causalität der Substanzen auf einander; die Nothwendigkeit ist die Wirklichkeit, deren Bedingung die blosse Möglichkeit ist. Es scheint aber, als folge hieraus, dass der dritte Verstandesbegriff in jeder Classe der Kategorien keine wahre Kategorie, kein Stammbegriff, sondern bloss ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes (eine Prädicabilie) sei. Allein der Actus des Verstandes, der zur Verbindung beider Kategorien zu der dritten er-

fordert wird, ist noch verschieden von dem Actus, durch welchen der Verstand jene beiden Begriffe einzeln erzeugt, und liegt gar nicht etwa schon in der Erzeugung jener beiden. Man sieht dieses sogleich dadurch ein, wenn man den Begriff der Zahl nimmt, welcher nichts anders als die neue Einheit einer Menge von Einheiten, also eine Allheit ist. Wäre nun die Zahl bloss durch das Denken der Menge oder Vielheit und Einheit möglich, so müsste es uns auch möglich seyn, das Unendliche als eine Zahl zu denken, denn in diesem Begriff ist auch Vielheit und Einheit, allein es ist uns nicht möglich, das Unendliche als den Verstandesbegriff der Allheit, oder als Zahl, einer Grenze von anzugebenden Einheiten zu denken. Das Unendliche läst sich nicht unter den Verstandesbegriff der Allheit subsumiren, es ist ein Vernunftbegriff (eine Idee). Eben so wenig ist es aus den blossen Begriffen der Ursache und Substanz möglich einzusehen, wie eine Ursache auf die Substanz wirke, nehmlich nicht anders als so, dass die Substanz zurückwirkt, u. s. w. (M. I, 127. C. 111.).

22. Schwab wirft (a. a. O. S. 130.) Kant vor, dass seine Ableitung der Kategorien von den Urtheilen hie und da sehr gezwungen sei. Zum Beweise hievon führt er die Kategorie der Gemeinschaft an. Wie aber dennoch diese Kategorie ganz deutlich in dem disjunctiven Urtheile liegt und dasselbe möglich macht, habe ich im Art. Gemeinschaft ausführlich zu zeigen gesucht.

23. Ein Paar andere Bemerkungen, welche sich noch über die Tafel der Kategorien machen lassen, sind folgende. Im Logischen, oder dem Denken überhaupt, liegen die kategorischen Urtheile allen übrigen Urtheilen zum Grunde, denn die hypothetischen und disjunctiven Urtheile

ſind aus kategoriſchen zuſammengeſetzt, und die Quantität, Qualität und Modalität der Urtheile ſind beſondere Beſtimmungen jener genannten drei Arten von Urtheilen. Denn, wenn ich ſage, die Menſchen ſind ſterblich, ſo iſt das ein kategoriſches Urtheil, weil es eine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt. Solcher Behauptungen ſind in einem hypothetiſchen Urtheile zwei, z. B. wenn die Menſchen einen zerſtörbaren Cörper haben, ſo ſind ſie ſterblich; in einem disjunctiven Urtheile ſind zwei oder mehrere kategoriſche, z. B. die Menſchen ſind entweder ſterblich, oder unſterblich. Da es nun nothwendig eins dieſer drei Arten von Urtheilen ſeyn muſs, dem die Beſtimmungen der Quantität, Qualität und Modalität zukommen, ſo folgt, daſs das kategoriſche Urtheil allen andern zum Grunde liege. Eben ſo liegt nun auch in Anſehung der Gegenſtände die Kategorie der Subſtanz allen übrigen (und folglich auch allen übrigen Begriffen von wirklichen Dingen) zum Grunde; denn nur eine Subſtanz kann Urſache ſeyn und in Wechſelwirkung ſtehen, kann Gröſse und Beſchaffenheit haben, oder das, wovon dieſe Beſtimmungen ausgeſagt werden, wird in ſo fern doch immer als Subſtanz betrachtet. Die zweite Bemerkung iſt, daſs im Urtheile die Modalität kein beſonderes Prädicat iſt. In dem problematiſchen Urtheil, der Menſch kann ſterben, wird durch das Wörtchen k a n n bloſs ausgeſagt, daſs das Sterben des Menſchen allen Erfahrungsbedingungen nach denkbar iſt. Es kommt dadurch nicht auſser dem Sterben noch eine neue Beſchaffenheit hinzu, ſondern es wird nur ausgeſagt, daſs die beigelegte Beſchaffenheit nicht als etwas betrachtet werde, was in der Sinnenwelt bereits angeſchaut werde, ſondern was ſich bloſs als den Geſetzen der Erfahrung gemäſs denken laſſe. Eben ſo thun nun auch die Modalbegriffe keine Beſtimmung zu den Dingen hinzu. Ob ich das Leben im hohen Alter als möglich betrachte, oder als

wirklich, das verändert keine Beſtimmungen in der Sache ſelbſt, thut nichts zu dem Leben im hohen Alter hinzu und nimmt nichts davon weg, ſondern betrifft bloſs die Art meiner Erkenntniſs deſſelben, ob ich es als einen bloſsen, obwohl auf die Bedingungen der Erfahrung gegründeten, Gedanken, oder als etwas in der Sinnenwelt Befindliches erkenne. Dergleichen Betrachtungen haben alle ihren groſsen Nutzen, und können noch vielleicht von erheblichen Folgen für die wiſſenſchaftliche Form aller Vernunfterkenntniſſe ſeyn. So ſehen wir hieraus, daſs die Gegenſtände nicht in ſolche, die wirklich vorhanden, und ſolche, die bloſs möglich ſind, claſſificirt werden können; ſondern daſs die Möglichkeit und Wirklichkeit nur verſchiedene Arten die Dinge zu betrachten ſind, indem Gegenſtände, die bloſs in unſern Begriffen vorhanden ſind, und noch nie exiſtirt haben, ſo lange zu den Hirngeſpinſten gezählt werden müſſen, bis ſie einmal in der Erfahrung angeſchauet werden (Pr. 123. *).

24. **Schwab** wirft aber (a. a. O. S. 130) auch die wichtige Frage auf, ob die Tafel der Kategorien auch **vollſtändig** ſei, giebt aber dazu ſehr wenig irre machende Beiſpiele. Wichtiger iſt das Beiſpiel, das Kant ſelbſt (C. 113.) aus der Transſcendentalphiloſophie der Alten giebt. Es iſt der Satz der Scholaſtiker: jedes Ding iſt **eins**, **wahr**, **vollkommen**. Hierin ſagt *Boyoin* (*Philoſoph. Scoti P. I. Logicae P. II. C. II. quaeſt. V.*) beſtehet die transſcendentale Wahrheit des Dinges, die nehmlich jedem Dinge als ſolchem zukömmt. Es iſt nun die Frage, ſagt dieſes Princip wirklich ein Paar Kategorien aus, die nicht in jener Tafel ſtehen, oder hat dieſe Behauptung ihren Grund in einer falſch verſtandenen Verſtandesregel? Der Gebrauch des angeführten Satzes als einer Erkenntniſsquelle fiel in Abſicht auf die daraus entſpringenden Folgerungen ſehr kümmerlich

aus, und gab, wie wir bei jedem der drei Begriffe, die er enthält, sehen wollen, lauter tautologische, d. i. solche Sätze, die, nur mit andern Worten, dasselbe sagten. Man pflegt daher in neuern Zeiten diesen Satz auch nur ehrenthalben in der Metaphysik aufzustellen. Indessen verdient ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu seyn scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs. Er muss doch, da er allgemein angenommen wurde, in irgend einer Verstandesregel seinen Grund haben. Diese Verstandesregel wäre dann, wie es oft der Fall gewesen ist, falsch verstanden und ausgelegt worden.

Diese vermeintlichen transscendentalen Prädicate der Dinge sind nichts anders, als logische Erfordernisse oder Kriterien (Kennzeichen) aller Erkenntniss der Dinge überhaupt, und legen derselben die drei Kategorien der Quantität, nehmlich Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde. Ich sage, sie sind logische und nicht transscendentale Erfordernisse der Erkenntniss, d. h. sie sind nicht material und gehören nicht zur Möglichkeit der Dinge oder Gegenstände, über die wir denken, so dass wir sagen könnten, jedes Ding muss sie an sich haben; sie sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern nur formal oder Begriffe, nach welchen wir im Denken überhaupt verfahren müssen. Da nun die Logik lehrt, wie wir der Natur unsers Verstandes gemäss überhaupt denken müssen, die Transscendentalphilosophie hingegen, was für Vorstellungen bei dem Denken über die Gegenstände so aus dem Verstand entspringen, dass wir keinen Gegenstand vor uns haben können, ohne diese Vorstellungen in ihm zu finden: so sieht man ein, was das heisst, jene Begriffe sind logische Erfordernisse in Ansehung jeder Erkenntniss, und nicht nothwendige und all-

gemeine Eigenſchaften der Dinge. Wir wollen dieſes nun an jedem dieſer drei Begriffe einzeln ſehen.

In jedem Erkenntniſſe iſt nehmlich:

a. Einheit des Begriffs, welches man die qualitative analytiſche Einheit nennen kann, um ſie von der quantitativen, oder der Kategorie der Einheit ſowohl, als von der qualitativen ſynthetiſchen zu unterſcheiden, ſ. Einheit, 10.

b. Wahrheit des Begriffs in Anſehung der Folgen. Jemehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe entſpringen, deſto mehr Kennzeichen hat man, daſs es der Begriff von einem wirklichen Gegenſtande und keinem Hirngeſpinſte ſei. Man kann dieſes die qualitative Vielheit der Merkmale nennen, die zu einem Begriffe als dem Grunde gehören, aus dem ſie entſpringen. Dieſe Vielheit iſt alſo nicht die Kategorie der quantitativen Vielheit, durch welche die Merkmale in dem Gegenſtande, als einer Gröſse, deren Theile ſie ſind, gedacht werden.

c. Vollkommenheit des Begriffs, die darin beſteht, daſs, ſo wie von einem Begriffe alle jene Folgen abgeleitet werden konnten, umgekehrt, ſie alle auf den einen Begriff zurückgeführt werden können, und nur mit ihm und keinem andern völlig zuſammenſtimmen. Man kann dieſes die qualitative Vollſtändigkeit, Totalität oder Allheit nennen.

Hieraus erhellet alſo, daſs dieſe Begriffe logiſche Kriterien oder Kennzeichen ſind, ohne welche man überhaupt nicht denken kann, und nach welchen man jeden Gegenſtand ohne Unterſchied behandeln muſs, die aber nicht etwas an

dem Gegenſtande ſelbſt nothwendig Befindliches vorſtellen. Es ſind freilich die drei Kategorien der Gröſse, aber nicht auf Gegenſtände ſelbſt angewandt, ſondern auf die Begriffe von denſelben. Man ſieht dieſes auch daraus, wenn durch die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit Gegenſtände ſelbſt erkannt werden ſollen, ſo muſs die Einheit in der Erzeugung der Gröſse durchaus gleichartig angenommen werden; allein bei jenen Begriffen iſt die Rede von der Verknüpfung ungleichartiger Erkenntniſsſtücke in Einem Bewuſstſeyn, ſ. Einheit, 10. Wahrheit, Vollkommenheit. Jene Regel der Alten betrifft alſo eine Bedingung der Uebereinſtimmung aller Erkenntniſs mit ſich ſelbſt, aber nicht eine Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände (C. 113. ff. M. I, 131.).

Transſcendentale Deduction der Kategorien.

1. Vorbereitung.

25. Die vorhergehende Deduction zeigte, wie die Kategorien *a priori* entſpringen, und bewies dieſes dadurch, daſs ſie ihr völliges Zuſammentreffen mit den allgemeinen logiſchen Functionen in den Urtheilen darthut. Nun muſs gezeigt werden, wie es möglich ſei, durch dergleichen Begriffe *a priori* von ſinnlichen Gegenſtänden, die uns durch die Erfahrung gegeben werden, etwas zu erkennen. Es würde dazu nichts helfen, wenn wir, wie es die Philoſophen bisher thaten, über die Erfahrungsgegenſtände nachdenken, und die Kategorien in der Erfahrungserkenntniſs von ſolchen Gegenſtänden aufſuchen wollten. Wir würden dann, was ſchon lange bekannt war, finden, daſs dieſe einfachen Begriffe in aller unſrer Erfahrungserkenntniſs vorkommen. Dieſe Nachweiſung

und Herleitung derſelben kann man die **empiriſche Deduction** (eigentlich **Illuſtration**) der Kategorien nennen. Allein dieſe Deduction würde uns zur Beantwortung der Frage: wie iſt es möglich, daſs uns Begriffe, die aus unſerm Verſtande entſpringen, Beſchaffenheiten ſolcher Gegenſtände angeben, die wir aus der Erfahrung kennen lernen? nichts helfen. Denn das, was ſie uns von dieſen Gegenſtänden der Erfahrung kennen lehren, iſt ſelbſt keine Erfahrung, wie könnte uns alſo die Aufſuchung dieſer Begriffe in der Erfahrungserkenntniſs hierüber Auskunft geben. **Soll alſo jene Frage zu beantworten nöthig ſeyn**, ſo muſs dieſe Deduction **transſcendental** ſeyn, das iſt, ſie muſs durch Unterſuchung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, in wie fern daſſelbe reiner Erkenntniſſe *a priori* fähig iſt, und dieſe mit den durch die Sinne gegebenen Anſchaungen in Verknüpfung ſtehen können, gezeigt werden (M. I, 134. C. 118.).

26. **Es iſt aber nöthig, jene Frage**: wie kann man durch reine Begriffe *a priori* eine Beſchaffenheit ſinnlicher Gegenſtände, die uns *a poſteriori* gegeben ſind, beſtimmen? zu beantworten. Denn, dieſe Kategorien ſtellen nicht bloſs ſolche Prädicate vor, welche nur ſinnlichen Gegenſtänden beigelegt werden können, ſondern man kann durch ſie jeden Gegenſtand, er ſei ſinnlich oder nicht, denken. So kann man ſehr wohl Gott als die **Urſache** der Welt denken, ungeachtet Gott kein ſinnlicher Gegenſtand, der Begriff, Urſache, aber eine Kategorie iſt. Mit dem Begriff des Raums und der Zeit iſt das nicht der Fall, man kann ſie bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, und von Gott nicht ſagen, er befinde ſich irgendwo im Raume, oder habe ſchon ſo viele Jahre, Jahrhunderte oder Jahrtauſende gelebt. In der Phyſik hingegen iſt die Vorſtellung des Raumes und der Zeit unentbehr-

lich, und die Geometrie geht ihren ſichern Schritt durch lauter Erkenntniſſe *a priori* vom Raume, ohne daſs dieſe Wiſſenſchaften einen Beglaubigungsſchein über die Rechtmäſsigkeit ihres Gebrauchs der Begriffe des Raums und der Zeit von ihren Gegenſtänden und ihrer Erkenntniſſe *a priori* von denſelben bedürften (ſ. Geometrie). Denn der Raum iſt die reine Form der Anſchauung der äuſsern Sinnenwelt, alle geometriſche Erkenntniſs von demſelben beruhet auf Anſchauung *a priori* deſſelben, und hat alſo eine unmittelbare Evidenz. Die Gegenſtände, mit welchen ſich die Geometrie beſchäftigt, nehmlich die reinen Formen und Geſtalten im Raum, werden durch die Conſtruction derſelben ſelbſt gegeben, und es kann alſo hier kein Irrthum ſtatt finden oder ſich lange halten. Die Kategorien hingegen müſſen aller dieſer Vortheile entbehren; denn ſie geben von Gegenſtänden ſolche Prädicate an, welche ſich denken laſſen, wenn auch nichts dergleichen in der Anſchauung dargeſtellt und durch Afficirung der Sinne empfunden wird. Ja, da ſich dieſe Kategorien nicht auf Erfahrung gründen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in denſelben nicht erfahren werden kann; und da es auch in keiner Anſchauung *a priori* etwas giebt, was den Grund dieſer Begriffe enthielte: ſo ſcheint ihr Gebrauch ganz unbegrenzt zu ſeyn. Es muſs alſo von ihnen nachgewieſen werden, von welchen Gegenſtänden ſie gültig gebraucht werden können, von allen ohne Unterſchied, oder nur von ſinnlichen. Dieſe transſcendentale Deduction der Kategorien iſt um ſo nothwendiger, weil dieſe Begriffe ſogar verleiten können, den Begriff des Raums ſelbſt von nichtſinnlichen Gegenſtänden zu gebrauchen, und z. B. den Sitz des menſchlichen Geiſtes, als der Urſache des Lebens und Denkens, im Gehirn, als ſei er wie Materie irgendwo im Raum befindlich, zu ſuchen (ſ. Deduction) (M. I, 136. C. 119. ff.).

27. Die Kategorien ſind Begriffe, die uns zum Denken unentbehrlich ſind. Es fragt ſich aber, was dieſes den Gegenſtänden ſelbſt, über die wir denken und ihrer Beſchaffenheit angehe, und wie es möglich ſei, daſs die Gegenſtände, von denen wir uns eine Erkenntniſs verſchaffen, ſich nach dieſen Bedingungen unſers Denkens richten, und davon Beſchaffenheiten annehmen können? So iſt z. B. der Begriff der Urſache ein ſolcher, der uns an die Vorſtellung bindet, daſs, wenn ein Ding B vorhanden iſt, jederzeit ein anderes A vorhergegangen ſeyn müſſe, welches von B ganz verſchieden ſei, und auf welches dieſes nach einer Regel gefolgt ſei. Nun finden wir es in der Erfahrung auch gemeiniglich ſo, denn von allen Erfahrungsgegenſtänden laſſen ſich nicht einmal die Urſachen entdecken, oder ſind doch wenigſtens noch nicht entdeckt; allein dieſes beweiſet nichts dafür, daſs es nothwendig und in allen Fällen ſo ſeyn müſſe. Es iſt nicht ſogleich aus bloſsen Begriffen einzuſehen, warum die Erfahrungsgegenſtände darum ſo beſchaffen ſeyn müſſen, weil unſer Verſtand an dieſes Geſetz gebunden ſei, und es iſt daher auch *a priori* zweifelhaft (und alles, was mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft iſt, läſst ſich nicht *a poſteriori* oder aus der Erfahrung erkennen), ob der Begriff der Urſache nicht gar ein leerer Begriff ſei, und ob es in der Erfahrung wirklich Urſachen gebe, ob wir nehmlich nicht das, wovon wir bloſs gewohnt ſind, daſs es vor B hergehet, die Urſache des B nennen, und ihm fälſchlich, durch die Gewohnheit getäuſcht, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Vorhergehens unterſchieben. Vielleicht giebt es, könnte man ſagen, Gegenſtände der Erfahrung, die ſo beſchaffen ſind, daſs ſie keine Urſache haben. Sie liegen dann freilich in einer ſolchen Verwirrung, daſs unſer Verſtand, der alles durch den Begriff der Urſache und Wir-

kung erkennt, nichts davon begreift; allein das hindert nicht, dafs alsdann der Begriff der Urfache für fie nicht ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Ja giebt es nur eine einzige Erfahrung, die von ihm ausgenommen ift, fo dafs er nicht von derfelben gilt, fo fällt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche doch Merkmale in diefem Begriffe find, und damit der ganze Begriff felbft, über den Haufen (M. I, 138. C. 122.).

28. Es ift durchaus nicht möglich, aus der Erfahrung zu erkennen, dafs der Begriff der Urfache, und fo die übrigen Kategorien, für alle Erfahrungserkenntnifs und die Gegenftände derfelben gültig find, und fich in denfelben vorfinden müffen. Denn wollte man fagen, dafs fie in allen Erfahrungen vorkommen, und dafs, wenn man die Urfache von manchen Gegenftänden und Veränderungen nicht wiffe, daraus nicht folge, dafs fie keine haben, dafs man vielmehr auch von ihnen eine Urfache annehmen müffe, weil überdem das Gegründete diefer Annahme durch den Erfolg unfers Forfchens nach den Urfachen der Dinge fo oft gerechtfertigt werde: fo hätte man nicht bedacht, dafs daraus, dafs etwas immer fo gewefen fei, bei weitem noch nicht folge, dafs es immer fo feyn werde, und durchaus fo feyn müffe. Eben dies ift es aber, was durch den Begriff der Urfache behauptet wird. Wenn A die Urfache von B heifst, fo will das nicht fagen, B kann darauf folgen und auch nicht, diefes Folgen ift zufällig; fondern B mufs auf A nach einer fchlechthin allgemeinen, d. i. ftets geltenden, Regel folgen, diefe Folge ift nothwendig. Erfahrung giebt aber nie eine ftrenge, fondern nur eine comparative Allgemeinheit, d. h. man weifs blofs, dafs bisher noch kein Fall ausgefallen ift, aber nicht, dafs nie einer ausfallen werde, weil keiner ausfallen könne. Und fo verhält es fich mit allen übrigen Katego-

rien, ja mit allen reinen Verſtandesbegriffen überhaupt (M. I, 139. C. 123. f.).

2. Uebergang.

29. Wenn wir uns Erkenntniſs von Gegenſtänden der Erfahrung erwerben, ſo macht der Gegenſtand die Vorſtellung möglich, die ich mir von ihm mache, oder ich bekomme meine Vorſtellung von dem Gegenſtande durch denſelben. Dies kann man die empiriſche Beziehung einer Vorſtellung auf ihren Gegenſtand nennen. Es iſt aber die Frage, ob es nicht auch umgekehrt ſeyn könne, ob es nicht auch Vorſtellungen gebe, welche ihren Gegenſtand möglich machen, ſo daſs ich folglich durch dieſe Vorſtellungen ſchon wiſſen kann, wie gewiſſe Gegenſtände beſchaffen ſeyn werden und müſſen? Wäre das, ſo gäbe es eine rationale Beziehung einer Vorſtellung zu ihrem Gegenſtande, nehmlich die, daſs die Vorſtellung *a priori* beſtimmte, wie der Gegenſtand beſchaffen ſei. Alle Erfahrungserkenntniſs enthält aber zweierlei, eine Anſchauung des Gegenſtandes durch die Sinne, wodurch etwas zum Erkenntniſs gegeben wird, und einen Begriff von dem Gegenſtande, den wir in der Anſchauung anſchauen. Alle Anſchauung muſs aber zweien Formen unſrer Sinnlichkeit gemäſs ſeyn, und wird durch dieſe beſtimmt, d. h. es muſs alles, was wir anſchauen, im Raume und in der Zeit, oder doch, wenn es etwas in unſerm innern Sinn Befindliches iſt, in der Zeit angeſchauet werde, und folglich in ſo fern den Geſetzen dieſer Formen ganz gemäſs ſeyn. Es fragt ſich nun: ob nicht auch die Begriffe ähnlichen Formen der Begriffe gemäſs ſeyn müſſen, ſo daſs ſie nur in dieſen Formen gedacht werden können? Wäre das, ſo müſste alle Erfahrungserkenntniſs der Gegenſtände nothwendig ſolchen Begriffen (Formen des Denkens) gemäſs ſeyn, und es lieſse ſich ohne ſie kein Erfahrungsgegenſtand denken. Sind nun die

Kategorien dergleichen Begriffe *a priori*, so wird ihre objective Gültigkeit, oder dafs Jedermann das, was sie aussagen, in allen Erfahrungsgegenständen gültig finden mufs, darauf beruhen, dafs durch sie allein Erfahrungserkenntnifs (den Formen des Denkens nach) möglich sei. Alsdann kann es keinen Gegenstand geben, der nicht durch diese Kategorien, im Denken des Gegenstandes, bestimmt würde; weil es dann nicht möglich ist, uns einen Begriff von irgend einem Erfahrungsgegenstande zu machen, als nach den Formen aller Begriffe oder alles Denkens überhaupt, d. i. nach den Kategorien (M. I. 140. C. 124. ff.).

30. Es ist also blofs die Frage zu beantworten: sind die Kategorien, und überhaupt die Begriffe *a priori*, etwa die Bedingungen, unter welchen allein Erfahrung, sowohl Erfahrungsgegenstände als Erfahrungserkenntnifs, möglich ist? Sind sie das, so sind sie auch n o t h w e n d i g; weil sie dann nicht blofs der Grund der Möglichkeit der Erfahrung für einzelne Subjecte, wie z. B. der Sinn des Gesichts u. dergl., sondern der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Dies ist der einzig mögliche Weg, ausfindig zu machen, wie Begriffe, die ihren Ursprung in unserm Verstande haben, etwas von einem Gegenstande aussagen können, der uns seiner Materie nach durch die Sinne gegeben wird; denn durch die Ableitung dieser Begriffe aus der Erfahrung würden wir die Nothwendigkeit in denselben nie heraus bekommen, weil in der Erfahrung alles zufällig ist (M. I, 141. C. 126. f.).

31. Die Kategorien können also nicht aus der Erfahrung entspringen. Dennoch hat L o c k e sie, als e i n f a c h e B e g r i f f e, in der Erfahrung aufgesucht. Dieser Philosoph ist es eigentlich, der auf die Bestimmung und Aufzählung der e i n f a c h e n Begriffe zuerst aufmerksam gemacht hat. Er

nimmt zwei Quellen derſelben an, den äuſsern und den innern Sinn. Hiernach claſſificirt er die einfachen Begriffe auf folgende Art. Es giebt ſolche,

a. die aus einem einzigen Sinn;

b. die aus mehreren Sinnen;

c. die aus dem innern Sinn allein;

d. die aus dem innern und äuſsern Sinn zugleich entſtehen.

Von den erſtern betrachtet er bloſs die Solidität; die der zweiten Claſſe ſind: Raum, Figur, Bewegung und Ruhe; die der dritten Claſſe ſind: Perception und Wille; die der vierten Claſſe: Vergnügen und Schmerz, Kraft, Exiſtenz, Dauer und Einheit. Die Anzahl der Begriffe iſt in dieſer Tafel ebenfalls nach keiner Regel und willkührlich beſtimmt, auch miſcht er offenbar Begriffe, die aus reiner Sinnlichkeit entſpringen, und empiriſche Begriffe, ſo wie abgeleitete und Stammbegriffe des reinen Verſtandes unter einander (Schwab, a. a. O. S. 45 und 48. ff.). Die Hauptſache aber iſt, daſs Locke ſo inconſequent verfuhr, und nach dieſen Begriffen, die doch aus der Erfahrung entſpringen ſollen, Gegenſtände beſtimmen und ſo zur Erkenntniſs derſelben gelangen wollte, von denen gar keine Erfahrung möglich iſt, ſo daſs die Erkenntniſs derſelben folglich von ganz anderer Art iſt, als die Erfahrungserkenntniſs. So gebraucht Locke den Begriff der Exiſtenz von Gott, und behauptet, das Daſeyn Gottes ſei diejenige Wahrheit, welche man durch die Vernunft am leichteſten erkennen könne, und die Evidenz derſelben gleiche der aus mathematiſchen Demonſtrationen (Locke *Eſſai philoſ. concern. l'entend. hum. l. IV.*

ch. X. §. 1.). Er kennt den Begriff des Dafeyns blofs als einen Erfahrungsbegriff, gebraucht ihn aber ohne Umftände von Gott, einem Gegenftande, der nicht in die Sinne fällt, und von dem es folglich keine Erfahrung geben kann. Es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen: ob diejenigen einfachen Begriffe, die in den Erfahrungsgegenftänden finnlich dargeftellt werden, auch in folchen Gegenftänden, die fich aller Erfahrung entziehen, etwas ihnen entfprechendes haben, das durch fie gedacht werden könne?

David Hume räfonnirte dagegen die objective Realität der allgemeinen Begriffe überhaupt, ja fogar ihr Dafeyn in der Seele weg, und erklärte fie für Undinge. Er behauptet mit Berkley, dafs alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewiffen Ausdruck hinge, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung gebe, und mache, dafs man fich gelegentlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich feien; und er hält diefes für eine der wichtigften und gröfsten Entdeckungen, die in den letzten Jahren in der Republik der Wiffenfchaften gemacht worden feien. Um zu erklären, warum wir diefe Begriffe als allgemeine behandeln, fagt er: mit dem Worte erwache der individuelle Begriff, mit diefem die übrigen, die mit demfelben nach den Gefetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succeffion u. f. w. verbunden feien; unfere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern, wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und täufchen uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Diefe Täufchung beruhe alfo, fo wie das ganze Gefchäft, auf der Einbildungskraft und Gewohnheit, f. übrigens Gewohnheit, 2. ff. Uebrigens war aber Hume bei diefer feiner Behauptung weit

consequenter als Locke. Er erkannte, daſs man mit Begriffen, die ihren Urſprung auf dieſe Weiſe der Einbildungskraft und Gewohnheit zu danken hätten, unmöglich Gegenſtände erkennen könne, von denen wir nie einen individuellen Begriff erlangt hätten. Die reine Mathematik und allgemeine Naturwiſſenſchaft lehren, daſs ſich Locke und Hume in der Ableitung ihrer einfachen und allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung irrten, indem, gegen beider Gründe, jene Wiſſenſchaften durch die That lehren, daſs es wirklich Begriffe *a priori* gebe (ſ. *A priori*, 19.) (M. I, 142. C. 127. f.).

32. Locke öffnete durch ſeine Behauptung der Schwärmerei Thür und Thor; denn ſo wie er einige ſeiner einfachen Begriffe ohne allen Grund aus der Erfahrungserkenntniſs zur Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände übertrug, könnte man ebenfalls nicht nur ſeine übrigen einfachen Begriffe, ſondern auch zuſammengeſetzte übertragen, und ſo alle Grenzen zwiſchen der Erfahrung und dem, was nie Erfahrung werden kann, wegreiſsen. So würde Locke z. B., wenn er ſeine übrigen einfachen Begriffe eben ſowohl, als den der Exiſtenz von Gott gebrauchen wollte, (durch den Begriff der Solidität) einen materiellen, (durch den Begriff des Raumes) im Raum befindlichen, (durch den Begriff der Figur) eine Figur habenden, (durch den Begriff der Ruhe und Bewegung) der Bewegung und Ruhe fähigen, (durch den Begriff des Vergnügens und Schmerzes) des Vergnügens und Schmerzes fähigen, alſo paſſiven und ganz ſinnlichen Gott bekommen. Man ſieht nicht ein, warum ein ſolcher Gott nicht auch in die Sinne fallen ſollte, und wenn die Vernunft einmal die Befugniſs hat, über die Grenzen der Erfahrung hinaus nach der Erfahrungserkenntniſs zu verfahren, wo alsdann für ſie Grenzen ſeyn ſollen, und wie ſie ſich

foll dadurch in Schranken halten laſſen, daſs man etwa ſagt, man muſs hierin auch nicht zu weit gehen. — Wie ſich Hume hergegen durch ſeine Behauptung den Skepticismus ergab, findet man im Art. Hume, 5. — Kants Abſicht bei ſeiner Critik der reinen Vernunft iſt nun, die menſchliche Vernunft ſowohl vor Schwärmerei als vor Skepticismus zu ſichern. Dieſes verſucht er dadurch, daſs er darauf ausgeht, die Grenzen aufzufinden, über welche die menſchliche Vernunft mit ihrem erkennenden Vermögen nicht hinaus kann, und dabei dennoch ihr nicht dadurch das Feld zu verſchlieſsen, in welchem ihr nach Zwecken handelndes Vermögen wirkſam ſeyn kann, ein Feld, welches, in Anſehung der Zwecke der Vernunft unſtreitig weit über alle Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs hinaus reicht (M. I, 143. C. 128.).

33. Ehe Kant die transſcendentale Deduction der Kategorien ausführt, ſchickt er erſt noch eine Erklärung der Kategorien voraus, welche den Realbegriff derſelben giebt, der eben durch die Deduction bewieſen werden ſoll. Sie heiſst: Kategorien ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen, als beſtimmt angeſehen wird. Wenn wir nehmlich denken, ſo iſt es das erſte, daſs wir uns ein Subject denken, wovon wir etwas denken, oder dem wir Prädicate beilegen. So lange wir nun dem Subject noch gar kein Prädicat beigelegt haben, iſt das Subject noch ganz unbeſtimmt. Wir denken uns im Begriff des Subjects bloſs überhaupt einen Gegenſtand, den wir beſtimmen, oder Prädicate beilegen wollen. Unter allen Begriffen, die ich nun dem, was ich mir im Subject nur noch bloſs als Gegenſtand überhaupt denke, beilegen kann, giebt es einige, welche Kategorien

heifsen. Das find nun folche, welche, wenn ich fie dem Subjecte beilege, beftimmen, unter welcher Function zu urtheilen der Gegenftand in der Anfchauung ftehe, ob er z. B. ein folcher fei, von dem (in Anfehung andrer Begriffe) entweder allgemeine oder befondere oder einzelne, entweder bejahende oder verneinende oder unendliche Urtheile gefällt werden müffen, ob er im kategorifchen Urtheil als Subject oder als Prädicat gedacht werden müffe u. f. w. Wenn ich z. B. mir den Begriff Cörper denke, und diefen Begriff noch nicht weiter beftimmt habe, fo ftelle ich mir darunter zuvörderft überhaupt einen Gegenftand vor. Will ich nun mit diefer Vorftellung noch eine andere verknüpfen, fo ift zuerft die Frage, wie ift die Anfchauung eines Cörpers in Anfehung der logifchen Functionen zu urtheilen beftimmt, damit mir jene Verknüpfung möglich werde? Ift die Anfchauung fo befchaffen, dafs der Begriff des Gegenftandes diefer Anfchauung in Rückficht auf den mit ihm zu verknüpfenden zweiten Begriff, z. B. den der Theilbarkeit, unter der Kategorie der Allheit oder der Vielheit oder der Einheit ftehe, fo dafs ich entweder fagen mufs, alle, oder viele Cörper find, oder gar nur ein Cörper ift theilbar; ferner ift fie fo befchaffen, dafs er unter der Kategorie der Realität, oder Negation, oder Limitation ftehe, fo dafs ich entweder fagen mufs, die Cörper find, oder find nicht theilbar, oder gar, fie find untheilbar; ferner ift fie fo befchaffen, dafs er im kategorifchen Urtheile das Subject oder Prädicat ausmache, und alfo unter der Kategorie der Subftanz oder des Accidenz ftehe, fo dafs ich entweder fagen mufs, alle Cörper find theilbar, oder einiges Theilbare ift ein Cörper? Durch die Kategorien der Allheit, der Realität, der Subftanz, wenn ich den Begriff eines Cörpers darunter bringe, wird es alfo beftimmt, dafs die Anfchauung eines Cörpers in der Erfahrung fo be-

ſchaffen ſei, daſs er entweder überhaupt, in jedem Fall, oder doch in Anſehung eines andern mit ihm zu verknüpfenden Begriffs ſo zu betrachten ſei, daſs jederzeit alle Anſchauungen, die zu der Sphäre des Begriffs eines Cörpers gehören, auch zu der Sphäre des Begriffs der Theilbarkeit gehören, und daſs der Cörper hierbei immer nur als Subject, niemals als Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Kategorien (M. I, 144. C. 128. f.).

3. Deduction.

a. Nach der erſten Ausgabe der Critik (C. 1. A. 94. ff.).

34. Wenn Erfahrung entſtehen ſoll, ſo müſſen drei urſprüngliche Vermögen der Seele wirken, welche darum urſprünglich heiſsen, weil ſie von keinem andern Vermögen der Seele weiter abgeleitet werden können: der Sinn, die Einbildungskraft und die Apperception. Die drei Wirkungen durch welche dieſe drei Vermögen die Erfahrung hervorbringen, ſind:

a. der Sinn faſst das Mannigfaltige der Eindrücke, die er empfängt, nach und nach auf, welches die Synopſis deſſelben heiſst;

b. die Einbildungskraft verknüpft dieſes Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke mit einander, welches die Syntheſis deſſelben heiſst;

c. die Apperception macht, daſs alles dieſes Mannigfaltige ſo erkannt werden kann, als ſei es nur ein einziger Eindruck, den wir erhalten haben, welches die Einheit deſſelben genannt wird.

Aber nicht nur die Erfahrung ſelbſt bringen dieſe Vermögen durch ihre Wirkungen hervor, ſondern auch die Form, die alle Erfahrung wegen der Beſchaffenheit der Vermögen, durch welche wir zur Erfahrung gelangen, nothwendig annehmen muſs. Dieſe Vermögen haben alſo einen zwiefachen Gebrauch, einen empiriſchen, zur Bewirkung der Erfahrung ſelbſt, und einen transſcendentalen, zur Bewirkung der Form *a priori*, die alle Erfahrung nothwendig annehmen muſs.

35. Daſs ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden, und dennoch die Vorſtellung irgend eines beſtimmten Gegenſtandes (nicht bloſs eines Gegenſtandes überhaupt) enthalten ſollte, iſt unmöglich; denn ſolcher Begriff würde bloſs eine Art des Denkens ſeyn, aber es würde dadurch nichts Beſtimmtes auf dieſe Art gedacht werden, er würde die Form zu einem Begriff von einem Gegenſtande ſeyn, aber er würde keinen Inhalt zu einem beſtimmten Gegenſtande haben, deſſen Begriff dieſe Form annehmen könnte. Wenn ich z. B. ſage, die Seele iſt eine Subſtanz, ſo lege ich dem Gegenſtande, den ich Seele nenne, und im Subject meines Urtheils als noch unbeſtimmten Gegenſtand denke, einen ſolchen *a priori* erzeugten Begriff bei. Aber eben darum erkenne ich noch nichts von dieſem Gegenſtande, ſondern ſage bloſs die Art oder Form des Denkens aus, auf welche oder unter der der Begriff Seele muſs gedacht werden, nehmlich bloſs als Subject, aber nicht als bloſse Beſtimmung eines andern Subjects oder als Prädicat. Darum kenne ich aber noch nicht die Seele als eine Subſtanz, es fehlt mir noch an etwas, wodurch der Begriff Subſtanz Inhalt bekömmt, es muſs in dem unbeſtimmten Gegenſtande Seele etwas, vielleicht durch die Sinne, gegeben werden, was ich die Subſtanz der Seele nennen kann. So

ist die Substanz des Cörpers, das den Raum Erfüllende, die Materie des Cörpers (C. 1. A. 95.).

36. Nun giebt es aber für uns Menschen keine andere Art, wie unsern Begriffen von Gegenständen ein Inhalt gegeben werden kann, als die Eindrücke, die wir auf die Sinne erhalten; wenn es also reine Begriffe *a priori* giebt, so kann durch sie nichts anders erkannt werden, als das, was durch die Sinne uns gegeben wird, folglich können sie nur zur Erkenntnifs der Erfahrungsgegenstände und zur Hervorbringung der Erfahrungserkenntnifs dienlich seyn (C. 1. A. 95.).

37. Will man also wissen, wie man durch die Kategorien, als Begriffen, die doch aus unserm Verstande entspringen, wirkliche Gegenstände, und nicht blofse Hirngespinste, erkennen könne: so mufs man untersuchen, was das Erkenntnifsvermögen thun mufs, um Erfahrungserkenntnifs von einem Gegenstande hervorzubringen. Mufs der Verstand dazu gewisse Vorstellungen hervorbringen, ohne die keine Vorstellung eines Erfahrungsgegenstandes möglich seyn würde: so würde die Kategorie eine solche Vorstellung seyn, die dann einfach seyn müfste, weil sie vielleicht alles Mannigfaltige verknüpfet, aber selbst nicht als ein Mannigfaltiges von Vorstellungen durch die Sinne gegeben ist. Solche Elemente einer Erkenntnifs *a priori* können dann zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn, denn sonst wären sie nicht *a priori*, sie können aber doch blofs zur Erfahrungserkenntnifs dienen, und kein andrer Gegenstand, als ein solcher, der vermittelst sinnlicher Eindrücke erkannt wird, kann durch sie erkannt werden; denn sonst würden diese Begriffe nicht nur ganz leer seyn, sondern auch nicht einmal im Denken entstehen (C. 1. A. 95. f.).

Die Kategorien ſind nun ſolche Begriffe *a priori*, welche zu jeder Erfahrungserkenntniſs unumgänglich nöthig ſind, und daher auch in jeder Erfahrungserkenntniſs vorkommen müſſen; und ihre Deduction iſt geführt, wenn gezeigt wird, daſs es, ohne ſie, nicht möglich iſt, einen Gegenſtand zu denken. Um dieſes einzuſehen, müſſen wir erſt unterſuchen, was alles im menſchlichen Erkenntniſsvermögen vorgehen muſs, wenn Erfahrungserkenntniſs entſtehen ſoll (C. 1. A. 96. f.).

38. Erkenntniſs iſt ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen; wenn daher auch der Sinn durch eine Synopſis das Mannigfaltige der Vorſtellungen auffaſst, ſo muſs doch zu dieſer Synopſis auch eine Syntheſis gehören, wodurch das in dem Sinn Zuſammengefaſste verknüpft wird, folglich kann die Fähigkeit Eindrücke zu erhalten (Receptivität) nur mit dem ſelbſtthätigen Vermögen, dieſe Eindrücke feſtzuhalten und mit einander zu verknüpfen (Spontaneität), Erkenntniſs möglich machen. Dieſes ſelbſtthätige Vermögen wirkt nun eine dreifache Syntheſis, die zu aller Erkenntniſs nothwendig iſt:

a. die Syntheſis der Apprehenſion der Vorſtellungen in der Anſchauung (ſ. Apprehenſion);

b. die Syntheſis der Reproduction der Vorſtellungen in der Einbildung (ſ. Apprehenſion, 4.);

c. die Syntheſis der Recognition der Vorſtellungen im Begriffe (ſ. Anſchauung, 11.).

Dieſe dreifache Syntheſis ſetzt alſo auch ein dreifaches Vermögen derſelben voraus, und in dieſem Vermögen beſtehet der Verſtand, durch welchen die Erfahrung, als das empiriſche Product

desselben (C. 1. A. 97. ff.) und selbst der Erfahrungsgegenstand möglich wird, s. Gegenstand, 4. ff. (C. 1. A. 97. ff.).

39. So wie nur Ein Raum und Eine Zeit ist, in welchen alle Formen der Erfahrungsgegenstände und alles Verhältniss des Seyns und Nichtseyns statt findet; so ist auch nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden. Käme aber die Einheit der Verknüpfung aus der Erfahrung in uns hinein, und entspränge sie nicht aus unserm Verstande, so würde ein Gewühl von Erscheinungen, aber keine zusammenhängende Erfahrung in uns seyn. Diese Einheit und die Verknüpfung zu derselben wäre nehmlich dann zufällig und nicht allgemein. Und da überdem das Verknüpfen nicht durch die Selbstthätigkeit des Verstandes geschähe, sondern die Einheiten in denselben blos durch den Sinn aufgefasst würden: so gäbe das gedankenlose Anschauungen, aber niemals Erkenntniss. Die Verknüpfung und Einheit, welche der Verstand in die Erfahrungserkenntniss bringen muss, die muss er folglich auch in die Gegenstände der Erfahrung bringen, die für uns nicht anders als in der Anschauung vorhanden sind. Die Kategorien sind demnach nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung sind. Das heisst, so wie ohne Raum und Zeit keine Anschauungen möglich sind, welche doch zur Erfahrungserkenntniss und den Gegenständen durchaus erforderlich sind; so ist ohne Kategorien kein Denken möglich, welches ebenfalls zur Erfahrungserkenntniss und den Gegenständen derselben unentbehrlich ist. Also sind die Kategorien die Grundbegriffe, welche aus dem menschlichen Verstande entspringen, und in das durch die Sin-

ne zur Anschauung gegebene Mannigfaltige sinnlicher Eindrücke die Einheit bringen, zu welcher sie der Verstand verknüpft, und wodurch sie erst ein Ganzes sinnlicher Anschauungen oder Gegenstände werden. Da es also, ohne sie, für ein solches Erkenntnissvermögen, als das menschliche ist, nicht einmal Gegenstände der Erkenntniss geben kann, so müssen sie auch als etwas betrachtet werden, was dem Gegenstande unvermeidlich anhängt, welches Kant unter dem Ausdruck versteht, sie haben objective Gültigkeit. Die Kategorien sind also darum nothwendig, weil alle Erkenntniss in ein reines Selbstbewusstseyn muss zusammengefasst, d. h. weil jede einzelne Vorstellung an die Vorstellung, dass wir jene Vorstellung haben, muss geknüpft werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass alle diese Vorstellungen an Einen Begriff geknüpft werden, wodurch das Ich, an welches die einzelnen Vorstellungen geknüpft sind, allein als das nehmliche Ich in allen diesen Vorstellungen erkannt werden kann. Wenn ich z. B. die Identität meines Ichs in allen meinen Vorstellungen, in so fern sie in der Zeit auf einander folgen, erkennen will, so ist das nur dadurch möglich, dass ich sie durch die Begriffe der Ursache und Wirkung, d. i. dadurch, dass ich sie als Ursachen und Wirkungen zusammenhängend erkenne, verknüpfe und so Einheit des Bewusstseyns hinein bringe, gleichsam als wäre alles nun nur eine einzige Vorstellung, die an ein einziges Ich geknüpft sei. Ohne eine solche Vereinigung, die ihren Grund in uns hat, würde das Mannigfaltige der Vorstellungen in unsern Wahrnehmungen nie Erfahrung werden, sondern ein blindes Spiel mit Vorstellungen und noch weniger als ein Traum seyn.

Es ist unmöglich, die Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten; wie könnte man z. B. etwas eine Ursache nennen, und damit behaupten, es

müſſe das immer hervorbringen, was man ſeine Wirkung nennt? Und wie will man ſich, wenn alles aus der Erfahrung entſpringen ſoll, begreiflich machen, daſs niemals etwas geſchieht ohne eine wirkende Urſache, durch die es hervorgebracht wird, und was ſoll der Grund davon ſeyn, daſs die Gegenſtände ſich untereinander auf dieſe Weiſe verknüpfen laſſen? Nach Kants Grundſätzen iſt dieſes ſehr wohl begreiflich. Soll nehmlich etwas ein Stück meines Erkenntniſſes werden, ſo muſs es ſo an die Vorſtellung meines Ichs geknüpft werden, daſs ich dabei ſicher bin, daſs die Vorſtellung meines Ichs dabei dieſelbe ſei, welche in meiner übrigen Erkenntniſs vorkömmt. Hieraus folgt alſo, daſs die Erfahrungsgegenſtände ohne eine Vorſtellung in uns nicht möglich ſind. Eine ſolche Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, ohne welche etwas anders nicht möglich iſt, heiſst eine Regel, und wenn das andere ſo ſeyn muſs, ein Geſetz. Folglich ſtehen die Erfahrungsgegenſtände unter nothwendigen Geſetzen, mithin iſt der Grund ihres Zuſammenhanges (ihre Affinität) transſcendental, und der empiriſche iſt die bloſse Folge davon. Die Erfahrungsgegenſtände, und mithin die Natur als Inbegriff derſelben, beruhet alſo auf der Beſchaffenheit unſres Verſtandes und unſrer Sinnlichkeit. Dies iſt aber darum nicht weiter befremdlich, weil dieſe Gegenſtände nicht Dinge an ſich ſind, ſondern aus bloſsen ſinnlichen Eindrücken beſtehen, welche der Verſtand ſehr wohl verknüpfen und die Einheit hinein legen kann, die *a priori* aus ihm entſpringt (C. 1. A. 110.).

40. Dieſe Deduction ſtellte nun Kant, nachdem er die einzelnen Theile derſelben im Vorhergehenden abgeſondert vorgetragen hatte, auf folgende Art im Zuſammenhange vor. Die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände beruhet auf Sinn, Einbil-

dungskraft und Apperception. Jede dieser drei Erkenntnisſquellen macht ſowohl die Erfahrungserkenntniſs als auch die Erkenntniſs *a priori*, als den Grund der Erfahrungserkenntniſs, möglich. Der Sinn ſtellt die Erfahrungsgegenſtände (vermittelſt der Anſchauung) in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Aſſociation oder Vergeſellſchaftung (und Reproduction), die Apperception in dem empiriſchen Bewuſstſeyn, daſs die reproducirten oder durch die Einbildungskraft wieder hervorgebrachten Vorſtellungen die nehmlichen ſind, die in der Anſchauung enthalten waren; welches Kant die Recognition nennt. Es liegt aber der ſämmtlichen Wahrnehmung die reine Anſchauung, der Aſſociation die reine Syntheſis oder Verknüpfung der Einbildungskraft, und dem empiriſchen Bewuſstſeyn die reine Apperception (das Selbſtbewuſstſeyn oder die Vorſtellung der Identität des Ichs in den verſchiedenen Vorſtellungen) in dem Erkenntniſsvermögen zum Grunde. Sollen wir uns etwas vorſtellen, ſo müſſen wir uns deſſelben bewuſst ſeyn, dies iſt das empiriſche Bewuſstſeyn; dieſes Bewuſstſeyn muſs aber auch mit dem Bewuſstſeyn aller andern Vorſtellungen, die wir haben, zu einem und demſelben Bewuſstſeyn gehören, folglich müſſen wir uns bei allen Vorſtellungen bewuſst werden, daſs das Ich, an das wir ſie knüpfen, in Anſehung aller immer daſſelbe iſt, welches Kant die reine Apperception nennt. Dies Princip ſteht *a priori* feſt, und kann das transſcendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen (mithin auch in der Anſchauung) heiſsen. Nun iſt die Einheit des Mannigfaltigen verſchiedener Vorſtellungen in einem Subject ſynthetiſch, d. h. ſie iſt nicht etwa, wie die analytiſche, in mehrern Begriffen als ihr gemeinſchaftliches Merkmal enthalten, ſo daſs dieſe Begriffe alle unter ihr, als unter ihrem gemeinſamen Begriff ſtehen, welches

die analytiſche Einheit ſeyn würde, ſondern ſie vereinigt alle Theilvorſtellungen in ſich und macht aus ihnen eine einzige Vorſtellung. Folglich iſt die reine Apperception ein Grund der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anſchauung. Soll aber das Mannigfaltige der Vorſtellungen zu dieſer Einheit vereinigt werden, ſo muſs der Verſtand dieſe Vereinigung bewirken, alſo ſetzt die ſynthetiſche Einheit eine Syntheſis, Vereinigung, voraus; iſt alſo jene Einheit *a priori* nothwendig, ſo iſt es auch dieſe Syntheſis. Folglich iſt die Syntheſis durch die Einbildungskraft die Bedingung *a priori*, unter der das Mannigfaltige der Vorſtellungen allein zu einer Erkenntniſs vereinigt werden kann. Dies iſt aber die productive Syntheſis der Einbildungskraft *a priori*, d. i. diejenige, wodurch die Anſchauungen urſprünglich erzeugt werden, nicht die reproductive oder diejenige, wodurch wir ſie in der Erinnerung uns noch einmal, in Abweſenheit der Gegenſtände, wieder vorſtellen. Folglich kann es keine Erkenntniſs geben, und beſonders keine Erfahrung, ohne jene nothwendige Einheit und Syntheſis. Geht die Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in der Einbildungskraft bloſs auf die Verbindung desjenigen Mannigfaltigen, welches *a priori* iſt, ſo heiſst ſie transſcendental, und die Einheit dieſer Syntheſis heiſst transſcendental, wenn ſie als *a priori* nothwendig in Rückſicht der urſprünglichen Einheit der Apperception vorgeſtellt wird. Da nun ohne dieſe Einheit der Apperception keine Erkenntniſs möglich iſt, ſo iſt die transſcendentale Einheit der Syntheſis der Einbildungskraft die reine Form *a priori*, durch welche alle Gegenſtände möglicher Erfahrungen vorgeſtellt werden müſſen. Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Syntheſis der Einbildungskraft iſt der Verſtand, der, wenn die Syntheſis transſcendental iſt, der reine Verſtand heiſsen kann. Alſo ſind

im Verſtande reine Erkenntniſſe *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind die Kategorien, oder vielmehr die reinen Verſtandesbegriffe überhaupt. Folglich ſtehen alle Erfahrungsgegenſtände als Data zu einer möglichen Erfahrung unter dem Verſtande des Menſchen, und der reine Verſtand deſſelben iſt, vermittelſt der Kategorien, ein formales und ſynthetiſches Princip aller Erfahrung.

In dem vorhergehenden Abſatz iſt die ganze transſcendentale Deduction der Kategorien in der Kürze enthalten, und zwar ſo, daſs wir von oben herunter gingen, nehmlich von der transſcendentalen Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, oder dem oberſten Punct in der menſchlichen Erkenntniſs, anfingen, und ſo bis zu dem Empiriſchen oder der Erfahrungserkenntniſs fortgingen, und auf dieſe Art die Erzeugung derſelben zeigten. Jetzt wollen wir, um dieſe Deduction deſtomehr ins Licht zu ſetzen, ſie umkehren, und den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erfahrungsgegenſtänden vermittelſt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daſs wir von unten hinauf gehen, und von der Erfahrung anfangen.

Das erſte, was uns zur Erkenntniſs gegeben wird, iſt der Erfahrungsgegenſtand (denn alle Erkenntniſs fängt mit der Erfahrung an, darum entſpringt ſie aber nicht alle aus der Erfahrung), dieſer muſs, wenn er ein Gegenſtand unſerer Erkenntniſs werden, d. i. Erfahrungsgegenſtand ſeyn ſoll, mit Bewuſstſeyn verbunden ſeyn. Dieſe Verknüpfung des Erfahrungsgegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn deſſelben heiſst die Wahrnehmung. Nun enthält aber jeder Erfahrungsgegenſtand ein Mannigfaltiges verſchiedener Vorſtellun-

gen, die wir durch die Sinne erhalten; wir würden alſo die Wahrnehmung dieſer verſchiedenen Vorſtellungen haben, alſo mehrere Wahrnehmungen, die, ohne Verbindung, einzeln und zerſtreuet in unſerm Bewuſstſeyn ſeyn würden. Folglich iſt eine Verbindung aller dieſer einzelnen, und ſonſt zerſtreueten, Wahrnehmungen nothwendig. Dieſe Verbindung liegt nicht ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden, ob wir uns wohl derſelben ſo bewuſst werden, daſs es uns ſo ſcheint, als käme auch ſie durch die Sinne in uns, oder als entſpränge auch ſie durch die Sinne. Denn, ſollte dieſe Verbindung durch den Sinn in uns kommen, ſo müſsten wir uns doch derſelben bewuſst werden, und da das Bewuſstſeyn der Verbindung zweier Wahrnehmungen von dem Bewuſstſeyn der zwei folgenden Wahrnehmungen wieder getrennt und iſolirt ſeyn würde, ſo müſste doch eine Verbindung dieſer Verbindungen geſchehen, welche nicht in den Erfahrungsgegenſtänden läge. Es iſt auch gar nicht begreiflich, wie eine Verbindung, welche ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden läge, zum Bewuſstſeyn kommen könne. Es iſt alſo in uns ein thätiges Vermögen der Verbindung (S y n t h e ſ i s) dieſes Mannigfaltigen der Wahrnehmungen und der Vorſtellungen. Dieſes Vermögen nennen wir die Einbildungskraft, und die Handlung derſelben, die ſie unmittelbar an den Wahrnehmungen ausübt, um ſie zu verbinden, d i e A p p r e h e n ſ i o n oder Auffaſſung derſelben. Die Einbildungskraft ſoll nehmlich das Mannigfaltige der Anſchauung in ein B i l d bringen; vorher muſs ſie alſo die ſinnlichen Eindrücke der verſchiedenen Vorſtellungen, oder des Mannigfaltigen in den Erfahrungsgegenſtänden ſelbſtthätig auffaſſen oder a p p r e h e n d i r e n. Dieſe Apprehenſion würde aber kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen, wenn nicht bei der Auffaſſung der folgenden Wahrnehmung die vorhergehende zurückgerufen oder durch

die Einbildungskraft im Gedächtniſs wieder reproducirt werden könnte. Folglich müſſen wir dazu ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft haben. Die Reproduction, wenn die Vorſtellungen ſich nicht ohne Unterſchied reproduciren und kein regelloſer Haufe derſelben entſtehen ſoll, muſs eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit der einen als mit der andern Vorſtellung in Verbindung tritt. Den Grund dieſer Reproduction nach Regeln nennt man die Aſſociation der Vorſtellungen. Dieſe Aſſociation darf aber nicht zufällig ſeyn, es darf nicht unbeſtimmt und zufällig ſeyn, ob ſich die Vorſtellungen auch werden aſſociiren laſſen, ob ſie werden aſſociabel ſeyn; denn ſonſt würden einige Vorſtellungen zum Bewuſstſeyn kommen, andre nicht, und es würde alſo keine complete Verbindung zwiſchen ihnen möglich ſeyn. Folglich muſs ein vor allen empiriſchen Geſetzen der Einbildungskraft, alſo auch der Aſſociation, *a priori* einzuſehender oder, wie Kant dies mit Einem Wort benennt, objectiver Grund der Reproduction und Aſſociation vorhanden ſeyn, der ſie der Nothwendigkeit eines ſich durch alle Erfahrungsgegenſtände erſtreckenden Geſetzes unterwirft. Dieſen objectiven Grund aller Aſſociation der Erfahrungsvorſtellungen nennt Kant die Affinität derſelben (ſ. Affinität, 4. ff.). Dieſe Affinität liegt nun in dem Grundſatze von der Einheit der Apperception, daſs nehmlich alle Erfahrungsvorſtellungen ſo apprehendirt werden müſſen, daſs ſie zur Einheit der Apperception zuſammenſtimmen. Dieſe Zuſammenſtimmung würde aber unmöglich ſeyn ohne eine ſynthetiſche Einheit in ihrer Verknüpfung. Folglich iſt auch eine ſolche ſynthetiſche Einheit objectiv nothwendig. Die Affinität aller Erfahrungsgegenſtände und aller verſchiedenen Vorſtellungen in denſelben iſt alſo die nothwendige Folge einer *a priori* auf Regeln gegründeten Syntheſis in der Einbil-

dungskraft und der objectiven Einheit dieſer Syntheſis. Die Einbildungskraft iſt alſo auch ein Vermögen einer Syntheſis *a priori*, die aber dennoch jederzeit ſinnlich iſt, weil ſie das Mannigfaltige nur ſo verbindet, wie es in der Anſchauung erſcheint. Eine ſolche Syntheſis *a priori* iſt z. B. die Geſtalt eines Triangels. Die reine Einbildungskraft liegt alſo, als ein Grundvermögen der menſchlichen Seele, aller Erkenntniſs *a priori* zum Grunde. Vermittelſt derſelben wird das Mannigfaltige verſchiedener Vorſtellungen an das ſtehende und bleibende Ich, welches alle unſere Vorſtellungen begleitet, gebunden; dieſes geſchiehet nach einer dem Verſtand angehörigen Regel, ohne welche die Nothwendigkeit und folglich Objectivität in der Anſchauung wegfallen würde, welche Regel es auch möglich macht, dieſes Mannigfaltige der Vorſtellungen als eine Einheit zu denken, die der Gegenſtand heiſst, und es in dieſem Begriffe wieder zu erkennen, ohne welche Recognition im Begriffe alle Reproduction zur Zuſammenſetzung des Bildes der Erfahrungsgegenſtände ſowohl als der Erfahrungserkenntniſs unmöglich ſeyn würde. In der Recognition, welche das höchſte empiriſche Element der Erfahrung iſt, enthält dieſe alſo Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit oder Wahrheit der Erfahrungserkenntniſs möglich machen. Dieſe Gründe der Recognition des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in der Anſchauung, ſo fern ſie bloſs die Form einer Erfahrung überhaupt (folglich jeder möglichen Erfahrung) angehen, ſind die Kategorien (C. 1. A. 115. ff.).

41. Wir bringen alſo ſelbſt in die Natur die Ordnung und Regelmäſsigkeit an den Gegenſtänden derſelben, die auch darum Erſcheinungen und nicht Dinge an ſich ſind. Denn dieſe Natureinheit ſoll eine nothwendige, d. i. *a priori*

gewiſſe Einheit der Verknüpfung der Erſcheinungen ſeyn. Wie ſollten wir aber wohl *a priori* eine ſynthetiſche Einheit hervorbringen können, wären nicht *a priori* in den urſprünglichen Erkenntniſsquellen unſers Erkenntniſsvermögens ſubjective Gründe ſolcher Einheit enthalten. Der Verſtand iſt alſo das Vermögen der Regeln, ſowohl die Erfahrungsregeln in den Erſcheinungen auszuſpähen, als auch ihnen ſolche Regeln vorzuſchreiben, welche ihnen nothwendig anhängen, oder objectiv, d. i. Geſetze ſind, und die *a priori* aus dem Verſtande ſelbſt herkommen.

Der Verſtand iſt alſo die Geſetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verſtand würde es gar keine Natur oder ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Erſcheinungen nach Regeln geben. Denn Erſcheinungen können, als ſolche, nicht auſser uns, d. i. unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen als Dinge an ſich (nicht Vorſtellungen) ſtatt finden, ſondern exiſtiren nur in unſrer Sinnlichkeit. Unſre Sinnlichkeit aber iſt, als Gegenſtand der Erkenntniſs in einer Erfahrung, mit allem, was ſie enthalten mag, nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber iſt der transſcendentale Grund der nothwendigen Geſetzmäſsigkeit aller Erſcheinungen in einer Erfahrung. Dieſe Einheit der Apperception iſt die Regel, das Mannigfaltige von Vorſtellungen aus einer einzigen zu beſtimmen, und das Vermögen dieſer Regeln iſt der Verſtand. Alle Erſcheinungen liegen alſo, als mögliche Erfahrungen, eben ſo im Verſtande, als ſie, als bloſse Anſchauungen, in der Sinnlichkeit liegen, und erhalten vom Verſtande eben ſo ihre formale Möglichkeit als von der Sinnlichkeit.

Der reine Verſtand iſt alſo in den Kategorien das Geſetz der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen, und erſt dadurch Erfahrung ihrer Form

nach ursprünglich möglich. Und so ist denn die transscendentale Deduction hiermit geführt worden, d. i. es ist begreiflich gemacht worden, wie der Verstand zur Sinnlichkeit ein solches Verhältniss haben könne, dass aus dem ersten reine Begriffe *a priori* entspringen, welche die Gegenstände der Erfahrung auf eine allgemeine und nothwendige Weise bestimmen oder für sie objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit, haben können (C. 1. A. 125. ff.).

42. Von Dingen an sich können wir gar keine Begriffe *a priori* haben, denn nähmen wir sie von dem Dinge, so wären es keine Begriffe *a priori*, nähmen wir sie aus uns selbst, so ist kein Grund da, warum die Dinge so beschaffen seyn sollten, wie wir sie *a priori* denken. Nur dann können gewisse Begriffe *a priori* vor der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen, wenn diese Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Dann sind sie blosse Modificationen unsrer Sinnlichkeit und Bestimmungen unsers identischen Selbst, d. h. sie müssen in durchgängiger Einheit einer und derselben Apperception stehen. In dieser Einheit des Bewusstseyns aber besteht auch die Form aller Erkenntniss der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Also macht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstseyn gehört, eine formale Erkenntniss *a priori* aller Gegenstände überhaupt aus, so fern sie gedacht werden. Und diese Erkenntniss sind die Kategorien. Sie sind also nur darum *a priori* möglich, weil es unsre Erkenntniss bloss mit Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (dass sie als Gegenstände vorgestellt werden) bloss in uns angetroffen wird. Und aus diesem Grunde, dass alle Erfahrungsgegenstände Erscheinungen sind, dem einzig mög-

lichen unter allen, ist auch diese Deduction der Kategorien geführt worden (C. 1. A. 128. ff.).

b. Nach der zweiten und den folgenden Ausgaben der Critik (C. 129. ff.).

43. In den Met. Anfangsgr. der Naturw. (N. XVIII*), 3. sagte Kant, daſs die Aufgabe: wie Erfahrung vermittelst der Kategorien und nur allein durch dieselben möglich sei, welche eben durch die transscendentale Deduction derselben aufgelöſet wird, wie er jetzt (1786) einsehe, eine eben so grosse Leichtigkeit habe, als ihre Wichtigkeit groſs sei. Denn die Auflösung derselben könne beinahe durch einen einzigen Schluſs aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils überhaupt (daſs dies eine Handlung sei, durch welche gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniſs eines Objects werden) verrichtet werden. Er leugnet nicht, daſs in der jetzt vorgetragenen Deduction noch einige Dunkelheit sei, und sagt, daſs sie dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen sei, dem der kürzeste Weg gemeiniglich der erste sei, den er gewahr wird. Er werde daher die nächste Gelegenheit ergreifen, diesen Mangel in der Deduction zu ergänzen. Er betreffe auch nur die Art der Darstellung, nicht den Erklärungsgrund, der in der vorhergehenden Deduction schon richtig angegeben sei. Dies Versprechen hat nun Kant in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft, nach der auch alle folgende Auflagen unverändert abgedruckt sind, erfüllt, und ich will nun diese Deduction der Kategorien noch auf diese Art darstellen.

44. Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, auch nicht einmal die

Verbindung in der reinen Vorſtellung *a priori* des Raums und der Zeit; denn ſie iſt eine Wirkung des ſelbſtthätigen Vermögens der Vorſtellungskraft, d. i. des Verſtandes. Dieſe Verbindung heiſse Synthesis. Sie iſt die einzige Vorſtellung, die nicht durch Gegenſtände gegeben iſt (M. I, 145. C. 129.), und iſt die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in den Anſchauungen ſowohl als in den Begriffen. Daſs, wenn dieſe Vorſtellung möglich ſeyn ſoll, die Vorſtellung der Einheit noch zu dem Act der Verbindung des Mannigfaltigen hinzukommen müſſe, wird im Art. Einheit, qualitative, gezeigt (M. I, 146. C. 130.).

45. Im Art. Ich, 2. wird gezeigt, daſs das Ich denke alle unſre übrigen Vorſtellungen müſſe begleiten können, weil ſonſt etwas in uns vorgeſtellt werden würde, was gar nicht gedacht werden könnte. Dieſe Vorſtellung: Ich denke, heiſst das reine oder urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die mannigfaltigen Vorſtellungen würden nehmlich nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu Einem Selbſtbewuſstſeyn gehörten. Nur dadurch, daſs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn verbinden kann, d. i. durch die ſynthetiſche Einheit der Apperception, iſt es möglich, daſs ich mir die Einerleiheit (Identität) dieſes Bewuſstſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt, d. i. die analytiſche Einheit in der Apperception, vorſtelle. Die ſynthetiſche Einheit der Apperception iſt alſo der höchſte Punct alles Denkens, der Verſtand ſelbſt, und dieſer iſt alſo das Vermögen, *a priori* zu verbinden oder das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit des Selbſtbewuſstſeyns zu bringen; und es iſt folglich der oberſte Grundſatz alles Verſtandesgebrauchs und folglich der ganzen menſchlichen Erkenntniſs: daſs alles Mannigfal-

tige der Anschauung muss können unter die synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns gebracht werden. Diese synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns, welche objectiv und subjectiv seyn kann, ist erklärt im Art. Einheit, objective. Unter diesem Grundsatze stehen nun alle Vorstellungen der Anschauungen, in so fern sie gedacht oder erkannt, und eben darum in Einem Bewusstseyn verbunden werden müssen. Er ist unter den Erkenntnissquellen die erste oder oberste reine Verstandeserkenntniss und die allgemeingültige und nothwendige Bedingung aller Erkenntniss. Uebrigens ist er analytisch, denn er sagt bloss, dass alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen stehen müssen, die sie zu meinen Vorstellungen machen. Auch ist er ein Princip für den menschlichen Verstand, durch dessen Selbstbewusstseyn das Mannigfaltige der Anschauung nicht gegeben wird. Man findet dieses weiter ausgeführt und erläutert im Art. Apperception, 5. ff. Bewusstseyn, 4. ff. Anschauung, 11.

46. Kant will nun, nachdem er dieses als Vorbereitung zu seiner Deduction vorausgeschickt hat, die transscendentale Deduction aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils führen. Zu dem Ende untersucht er erst den Begriff eines Urtheils. Die Erklärung, dass ein Urtheil die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zwei Begriffen sei, ist unbefriedigend. Denn erstlich passt sie nur auf kategorische oder unbedingte, aber nicht auf hypothetische und disjunctive Urtheile. Wenn es regnet, so wird es nass, ist ein hypothetisches Urtheil, das aber aus zwei kategorischen Urtheilen und nicht aus zwei Begriffen besteht. Entweder giebt es einen freien Willen, oder nicht, ist ein disjunctives Urtheil, das aber wieder aus zwei kategorischen Urtheilen und nicht aus so viel Be-

griffen besteht. Zweitens aber ist jene Erklärung eines Urtheils darum nicht befriedigend, weil in derselben nicht angegeben ist, worin denn dieses Verhältniss eigentlich bestehe (M. I, 156. C. 140. f.). Ein Urtheil ist (wenn wir sowohl das, was Kant Wahrnehmungsurtheile, als auch das, was er Erfahrungsurtheile nennt, unter einem Begriff zusammenfassen wollen) die Art, gegebene Erkenntnisse zur Einheit der Apperception zu bringen. Wenn ich z. B. sage: die Cörper sind schwer, so will ich auch die Cörper mit allem übrigen, was unter dem Begriff des Schweren stehet, unter diesem Begriff vereinigen, und so durch die Einheit des Begriffs schwer in Ein Bewufstseyn zusammen fassen. Sage ich: wenn ich einen Cörper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere, so will ich unter der Einheit des Gefühls der Schwere auch das, was ich fühle, wenn ich einen Cörper trage, mir vorstellen, und also dadurch dieses letzte Gefühl mit allen übrigen, die jenem ersten, dem des Drucks der Schwere, gleich sind, in Ein Bewufstseyn verknüpfen. Nun kann diese Einheit des Bewufstseyns entweder subjectiv oder objectiv seyn. Sie ist subjectiv, heifst, der Grund dieser Verknüpfung zur Einheit des Bewufstseyns, also auch diese Einheit selbst, ist nur für das urtheilende Subject gültig. Das ist z. B. der Fall mit dem letztern Urtheile, in welchem es heifst: wenn ich einen Cörper trage, so fühle ich u. s. w. Es wird durch ein solches Urtheil ein Zustand des Subjects, aber nicht etwas im Object oder Gegenstande ausgedrückt. Solche Urtheile nun, in welchen die Einheit des Bewufstseyns subjectiv ist und sich auf etwas bloss im Subject Befindliches, z. B. auf Gewohnheit, eine gewisse daraus folgende Association u. dergl. gründet, nennt Kant Wahrnehmungsurtheile. Allein die Einheit des Bewufstseyns in ei-

nem Urtheile kann auch objectiv ſeyn, d. i. der Grund dieſer Einheit des Bewuſstſeyns kann auch für Jedermann gültig ſeyn. Das iſt z. B. der Fall mit dem erſtern Urtheile, in welchem es heiſst, die Cörper ſind ſchwer. Es wird durch ein ſolches Urtheil etwas im Object angegeben. Solche Urtheile nennt Kant Erfahrungsurtheile. Sie ſind die eigentlichen Urtheile. Das Verhältniſswörtchen iſt oder ſind iſt das, wodurch die objective Einheit der gegebenen Vorſtellungen von der ſubjectiven unterſchieden wird. Denn dieſes iſt oder ſind bezeichnet, daſs die gegebenen Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn verbunden ſind, und daſs dieſe Einheit, zu der ſie verknüpft ſind, nothwendig und daher für Jedermann gültig, und nicht zufällig und bloſs für den Urtheilenden gültig ſei. Im letztern Fall müſste es nicht heiſsen: die Cörper ſind ſchwer, ſondern: die Cörper ſind mir, für mich, ſchwer. Daſs das Urtheil ſelbſt ſich auf Erfahrung gründet, ändert hierin nichts. Man könnte nehmlich ſagen, Erfahrung giebt doch keine Nothwendigkeit, wenn ſich alſo das Urtheil, daſs die Cörper ſchwer ſind, auf Erfahrung gründet, wie kann dieſe Verknüpfung nothwendig ſeyn? Die Antwort hierauf iſt: in einer empiriſchen Anſchauung gehören freilich zwei Vorſtellungen, welche ſelbſt zu dem Empiriſchen der Anſchauung gehören, nicht nothwendig zu einander, denn ſonſt wären ſie nicht empiriſch; aber zufällig können ſie doch auch nicht zu einander gehören, denn ſonſt wäre in keiner empiriſchen Anſchauung eine allgemeingültige Verknüpfung, und ein jeder Anſchauende machte folglich alsdenn eine andre Verknüpfung und hätte einen andern Gegenſtand vor ſich. Es muſs alſo in den in der Anſchauung zufällig zu einander kommenden Vorſtellungen eine Verbindung zu einem Bewuſstſeyn gemacht werden, in welcher die Einheit des Bewuſstſeyns nothwendig iſt. Und durch dieſe Nothwendigkeit in der Ein-

heit des Bewuſstſeyns gehören die, ſonſt in der Erfahrung zufällig zu einander kommenden, mannigfaltigen Vorſtellungen in der Anſchauung nothwendig zu einander; das heiſst, wenn aus den in der empiriſchen Anſchauung gegebenen mannigfaltigen Vorſtellungen eine Erkenntniſs werden ſoll, oder die Vorſtellung von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen zu einer Einheit, welche der Gegenſtand heiſst: ſo muſs dieſe Verknüpfung nach gewiſſen Gründen geſchehen, welche allen unſern Vorſtellungen dieſe Beſchaffenheit geben. Und dieſe Gründe laſſen ſich alle aus dem Grundſatz ableiten, daſs alle unſre Vorſtellungen müſſen unter die ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns gebracht werden können, weil durch dieſe Einheit die Einheit der Anſchauung allein möglich iſt. Die Vorſtellung der Art nehmlich, wie dieſes geſchieht, iſt mit Nothwendigkeit verknüpft, weil ſie auf der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, daſs er nur auf dieſe und keine andre Weiſe verknüpfen kann, beruhet. Und eine ſolche Art zu verknüpfen iſt nichts anders, als eine Art objectiv zu urtheilen, und die Vorſtellungen dieſer Art zu urtheilen, eine Kategorie (M. I, 157. C. 141. f.). Alle ſinnliche Anſchauungen ſtehen folglich unter den Kategorien, und dieſe ſind die Bedingungen, unter welchen die verſchiedenen Vorſtellungen in den Anſchauungen allein in ein objectives Bewuſstſeyn zuſammen kommen können, ſ. Erfahrungsurtheil (M. I, 158. C. 143.).

46. Es iſt nun jetzt gezeigt worden, daſs ſich keine Anſchauung denken laſſe, in welcher nicht das Mannigfaltige der verſchiedenen Vorſtellungen, die ſie enthält, durch eine Kategorie verknüpft wäre, und daſs folglich jede Anſchauung unter einer ſolchen Einheit ſtehe. Jetzt ſoll nun

noch gezeigt werden, daſs alle objective Einheit, die in jeder Anſchauung liegt, oder unter welcher ſie ſteht, eine Kategorie ſei, und dadurch vollkommen ins Licht geſetzt werden, wie die Kategorien von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt möglich ſind, oder wie es möglich iſt, *a priori* zu beſtimmen, wie die Gegenſtände der Erfahrung beſchaffen ſeyn müſſen. Wir werden daraus ſehen, daſs nur durch die Kategorien eine ſolche Einheit und Verknüpfung des Sinnlichen, als wir Natur nennen, möglich werde. Dies iſt nun das, womit Kant ſeine Deduction, nach der erſten Darſtellung derſelben, anfing (M. I, 159. 171. C. 144. f. 159. f.).

48. Im Art. Apprehenſion findet man, was Syntheſis der Apprehenſion oder die Zuſammenſetzung in einer empiriſchen Anſchauung heiſst. Mit den Anſchauungen des Raums und der Zeit iſt nun ſchon Einheit der Syntheſis aller Apprehenſion, als die Bedingung aller Anſchauung gegeben. Sie iſt die Einheit der transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft, dieſe Einheit iſt aber jederzeit eine Kategorie (ſ. Einbildungskraft, 3.). Nun kann uns keine andere empiriſche Anſchauung gegeben werden als in Raum und Zeit, weil wir keine andern Formen der ſinnlichen Anſchauung haben. Mithin gelten die Kategorien von allen empiriſchen Anſchauungen, da nur wegen dieſer Kategorien Gegenſtände der Erfahrung, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit verſehene Einheiten des empiriſch gegebenen Mannigfaltigen der Vorſtellungen ſind. Alle objective Einheit in den Erfahrungsgegenſtänden iſt folglich eine Kategorie (M. I, 173. C. 160. f.). Beiſpiele hierzu findet man in den Art. Gröſse und Urſache.

49. Die Kategorien ſind alſo nur Regeln für einen Verſtand, deſſen ganzes

Vermögen im Denken, d. i. Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen besteht. Denn, wollten wir uns einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der sich nicht gegebene Gegenstände vorstellte, sondern die Gegenstände selbst durch sein Vorstellungsvermögen hervorbrächte), so würden die Kategorien zur Erkenntniss eines solchen Verstandes (dessen Erkennen ein Schaffen wäre, und der die Dinge erkennete, wie sie an und für sich sind, nicht wie sie durch das Erkenntnissvermögen vorgestellt werden oder erscheinen) nichts helfen oder dazu beitragen können. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, dass er nur vermittelst der Kategorien und gerade durch diese Art und Anzahl derselben Einheit des Bewusstseyns *a priori* hervorbringt, lässt sich weiter kein Grund angeben. Eben so wenig lässt sich aber auch zeigen, warum wir gerade diese und keine andern Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind (M. I, 160. C. 145. f.).

50. Die Kategorien lassen sich aber auch bloss zur Erkenntniss von Gegenständen der Erfahrung gebrauchen, und von keinen andern Dingen, die etwa noch vorhanden seyn möchten, ohne dass uns eine Anschauung derselben durch die Sinne gegeben ist. Davon wird man sich überzeugen, wenn man bedenkt, dass zum Erkenntniss eines Gegenstandes ausser der Kategorie immer noch eine Anschauung gehört. Man findet das weiter ausgeführt in dem Art. Erkennen, 2. u. Denken, 3. ff. Nun giebt es für uns keine andere Art der Anschauung als durch die Sinne gegebene, s. Anschauung 6. und reine Anschauungen, in denen nichts durch die Sinne Gegebenes enthalten ist. Allein die reinen Anschauungen sind bloss die Formen der Erfah-

rungsgegenſtände, und die Erkenntniſs derſelben hat alſo nicht exiſtirende Dinge, ſondern bloſs die Formen der ſinnlichen Dinge zu Gegenſtänden, ſ. Anſchauung, 9. f. Daſs es aber Dinge giebt, die in ſolchen Formen angeſchauet werden, d. i. empiriſche Anſchauungen, können wir nur durch die ſinnlichen Eindrücke und die Verknüpfung derſelben vermittelſt der Kategorien wiſſen. Das Product einer ſolchen Verknüpfung heiſst nun Erfahrungserkenntniſs, folglich geht aller Gebrauch der Kategorien bloſs auf Erfahrungserkenntniſs (M. I. 161. C. 146. ff.).

51. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann alſo allein den Kategorien Sinn und Bedeutung geben; denn ohne jene Anſchauung fehlt es den Kategorien an Inhalt, und ſie ſind dann bloſs leere Formen des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Dieſer Satz iſt von der gröſsten Wichtigkeit, denn er beſtimmt die Grenzen, innerhalb welcher die Kategorien nur zur Erkenntniſs gebraucht werden können. Die reinen Formen der ſinnlichen Anſchauung erſtrecken ſich in ihrem Gebrauch bloſs auf Gegenſtände der Sinne, und zwar nur auf ſolche ſinnliche Eindrücke, welche ſich in dieſe Formen ordnen können. Giebt es welche, die ſich in dieſe Formen nicht ordnen können, ſo können wir ſie nicht erhalten, aber dieſe Formen haben dann auch für ſie keinen Gebrauch. Doch erhalten wir auch ſinnliche Eindrücke, für welche die eine Form unſerer Sinnlichkeit, nehmlich der Raum, keinen Gebrauch hat, das ſind nehmlich diejenigen, welche bloſs im innern Sinn ſind, ſ. Anſchauung, 12. Am allerwenigſten können Raum und Zeit für überſinnliche Gegenſtände Erkenntniſſe geben. Ueber die Grenzen der Erfahrung hinaus ſtellen die Formen der Sinnlichkeit gar nichts vor, denn ſie ſind nur in unſerer Sinnlichkeit vorhanden, und haben

also aufser den Grenzen derselben gar keine Wirklichkeit. Die Kategorien hingegen erstrecken sich, in Ansehung ihres Gebrauchs, auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, diese mag der unsrigen ähnlich seyn oder nicht, wenn sie nur eine sinnliche und nicht eine intellectuelle (d. i. durch Verstand selbst gewirkte) Anschauung ist (s. Anschauung, 6.). Diese weitere Ausdehnung der reinen Verstandesbegriffe, in Ansehung ihres Gebrauchs, über unsere sinnliche Anschauung hinaus hilft uns aber nichts zum Erkennen oder Bestimmen eines Gegenstandes. Denn es fehlt uns alsdann, wegen Mangel der Anschauung, an dem Gegenstande, die reinen Verstandesbegriffe sind folglich dann leer an Inhalt, z. B. wir denken dann eine Ursache, haben aber nichts, was diese Ursache wäre. Dann können wir nicht einmal wissen, ob solche Gegenstände auch nur möglich sind, weil der Begriff der Möglichkeit selbst eine der Anschauung bedürftige Kategorie ist (M. I, 162. C. 148).

52. Nimmt man folglich einen Gegenstand an, der nicht kann sinnlich angeschauet werden, z. B. Gott, Geist, und dergl., so kann man ihn freilich durch alle die Prädicate denken, die schon in der Voraussetzung liegen, dafs ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme, z. B. man kann sagen, dafs er nicht ausgedehnt, nicht im Raume sei, dafs die Dauer desselben nicht eine Zeitdauer sei, dafs in ihm keine Veränderungen angetroffen werden, u. dergl. Aber man kann durch die Kategorien nicht bestimmen, was er sei, ja sie lassen sich nicht einmal darauf anwenden. Z. B. ob es eine Substanz gebe, d. i. ein Etwas, das blofs als Subject, nie aber als Prädicat von einem andern Subject, gedacht werden könne, das kann ich nur wissen, wenn etwas durch die empirische Anschauung gegeben ist, z. B. die Materie der Cörperwelt, das blofs als Substanz gedacht werden kann (M. I. 163. C. 149). Das hindert

aber nicht, dafs der Gedanke von einem Gegenſtande, der ſich nicht erkennen läſst, z. B. von Gott, nicht dennoch ſeine wahren und nützlichen Folgen für den Vernunftgebrauch des Subjects haben könnte, inſofern dieſer Vernunftgebrauch nicht auf die Erkenntniſs oder Beſtimmung des Objects, ſondern auf das Wollen oder die Beſtimmung des Subjects gerichtet iſt. Dann läſst ſich der Gegenſtand allerdings durch die Kategorien denken und nach einer Analogie mit den Erfahrungsgegenſtänden vorſtellen, aber nicht erkennen, wie er an ſich iſt (C. 166. *), ſ. Daſeyn, 13.

53. Die Verknüpfung durch die Kategorien iſt rein intellectual, d. h. es iſt gar nichts Sinnliches in derſelben. Sie bekommen aber nur objective Realität, d. i. Anwendung auf wirkliche Gegenſtände, durch die Formen der Anſchauungen *a priori* (Raum und Zeit), deren Mannigfaltiges der Verſtand zu den ſynthetiſchen Einheiten verknüpft, die wir uns in den Kategorien denken (M. I, 164. C. 150. f.). Dieſe Verknüpfung iſt aber nicht bloſs intellectual, ſondern zugleich ſinnlich und figürlich, und von ihr muſs daher die bloſse Verſtandesverbindung, die allein in den Kategorien gedacht wird, und intellectual iſt, wohl unterſchieden werden, ſ. Einbildungskraft, 5. ff.

54. Die Gegenſtände der Erfahrung ſind Erſcheiungen (ſ. Erſcheinung), den Inbegriff dieſer Erſcheinungen nennen wir, in ſo fern eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung unter ihnen und in ihnen iſt, Natur, folglich ſind es die Kategorien, die dieſe Natur möglich machen, dieſe Verknüpfung hinein bringen, und dadurch die Gegenſtände der Natur *a priori* beſtimmen können (M. I, 176. C. 163. Pr. 109.). Es iſt alſo gewiſs, daſs der Verſtand ſeine Geſetze nicht aus der Natur ſchöpft, ſondern ſie dieſer vorſchreibt

(Pr. 113.). Diese Behauptung, so auffallend sie ist, verliert das Auffallende, wenn man bedenkt, daſs die Gegenstände der Natur nichts anders als ein Verknüpftes sinnlicher Affectionen sind, daſs sie also dem erkennenden Subject inhäriren, und folglich auch unter den Gesetzen des verknüpfenden Vermögens des Subjects stehen müssen. Die Gegenstände der Natur sind sinnliche Affectionen, heiſst nehmlich, sie sind Eindrücke auf unsre Sinne. Daſs wir z. B., wenn wir etwas sehen, nicht einen Gegenstand sehen, der an sich, auſser unsern Vorstellungen, auſser unsrer Anschauung vorhanden ist, sondern daſs etwas sehen nichts anders heiſse, als gewisse Eindrücke wahrnehmen, die wir auf unsern Sinn des Gesichts erhalten, und die wir vermittelst der Operationen der Einbildungskraft und des Verstandes so mit einander verknüpfen, daſs dadurch die Gestalten entstehen, welche wir die sichtbaren Gegenstände nennen, ist das, was unter dem Ausdruck zu verstehen ist, die Gegenstände der Natur inhäriren uns. Ein Gegenstand der Natur ist also das Product einer Einwirkung auf unsre Sinne, und der Verknüpfung, die wir in die durch jene Einwirkung entstandenen sinnlichen Eindrücke hinein legen. Alle mögliche Wahrnehmung hängt von der Verknüpfung durch Apprehension ab, diese empirische Verknüpfung hängt aber wieder von der transscendentalen durch die Kategorien ab, folglich müssen alle Gegenstände der Natur unter den Kategorien stehen und ihre Gesetzmäſsigkeit überhaupt von denselben erlangen. Die besondern, durch Erfahrung gegebenen, Naturgesetze sind aber nicht von den Kategorien abzuleiten (M. I, 177. C. 164. f.).

55. Resultat. a. Wir können keinen Gegenstand denken, als durch Kategorien, und erkennen, als durch Anschauungen, die den Kategorien entsprechen, ihnen einen Inhalt geben, und so die Natur in

materieller Bedeutung möglich machen. Alle Erkenntniſs iſt aber, in ſo fern der Gegenſtand gegeben iſt, empiriſch, d. h. Erfahrung. Folglich iſt uns bloſs von Gegenſtänden möglicher Erfahrung, und von keinen andern, eine Erkenntniſs a priori (obwohl nicht von dem, was an ihnen empiriſch iſt) möglich (M. I, 178. C. 165).

56. b. Die Kategorien enthalten die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung, und machen die Natur in formeller Bedeutung möglich. Denn

α. ſtehen alle Anſchauungen unter den Kategorien, die es allein möglich machen, daſs das in der Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff mit einander verknüpft wird;

β. wird ſelbſt die Einheit in der Anſchauung, die es möglich macht, ſie als einen Gegenſtand zu denken, durch die Selbſtthätigkeit des Verſtandes, und den zum Grunde liegenden Stoff des Raums und der Zeit, den Kategorien gemäſs, in die Anſchauung hineingelegt, oder vielmehr die durch ſinnliche Eindrücke entſprungene Empfindung dadurch zu einer Anſchauung geformt;

γ. giebt es keine andere Erkenntniſs, als die durch ſolche empiriſche Anſchauungen, alſo auch keine andere Erfahrungserkenntniſs.

Folglich enthalten die Kategorien die Gründe der Verknüpfung des durch die Eindrücke auf die Sinne gelieferten Stoffs, welche Verknüpfung eben Erfahrung heiſst; und dieſe iſt alſo nur möglich durch die Kategorien.

57. c. Um ſein Syſtem der Erzeugung der Erfahrungsgegenſtände und der Erkenntniſs derſel-

ben vermittelſt der Kategorien ins Licht zu ſetzen, verglich K. daſſelbe mit den drei verſchiedenen Haupttheorien über die Erzeugung. Es giebt

α. das Syſtem der Epigeneſis. Dieſes Syſtem behauptet, daſs die entſtehenden Weſen aus den ſie erzeugenden Weſen wirklich entſpringen, ſo daſs der Zeugungsſtoff der Eltern allmählig zu einem neuen organiſchen Weſen ihrer Art ausgebildet werde, und ſo das zu erzeugende Weſen nach und durch die Zeugung wirklich entſtehe. Ein ſolches Syſtem iſt nun auch das kritiſche vom Urſprung der Erfahrung. Sie, die Erfahrung, iſt vor der Erkenntniſs deſſen, der die Erfahrung macht, nicht vorhanden, ſondern die Erfahrungsgegenſtände ſelbſt werden mit der ganzen Erfahrungserkenntniſs durch das erkennende Subject vermittelſt der Eindrücke, die es auf die Sinne erhält, der Formen des Raums und der Zeit, und der Verknüpfung alles dieſes Mannigfaltigen durch die Kategorien, alſo durch den Actus des Erkennens, erſt erzeugt. Es giebt alſo nicht eher Erfahrungsgegenſtände, und Vorſtellungen, die ſich auf ſie beziehen, oder durch die ſie erkannt werden, als erſt dann, wenn ſie durch das, die Erfahrung erzeugende, Subject erzeugt werden (C. 166. M. I. 179). Dieſes Syſtem unterſcheidet ſich alſo ganz von

β. dem Syſtem der Evolution. Dieſes Syſtem behauptet, daſs gleich bei der Schöpfung die Keime zu allen Weſen ſind erſchaffen worden, und ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln. Ein ſolches Syſtem vom Urſprung der Erfahrung iſt nun das gemeine, welches behauptet, alle Gegenſtände der Erfahrung ſind ſchon vor der Erkenntniſs derſelben vorhanden. Gleich bei der Schöpfung iſt alles ſo eingerichtet, wie wir es durch den Act des Erkennens nach und nach erfahren, ſo daſs die Erfahrung durch uns nicht erſt erzeuget, ſon-

dern nur entwickelt wird. Wäre dieses System richtig, dann könnten die Kategorien nicht *a priori* und nothwendig seyn, und Hume hätte recht, dass es keine andern Ursachen als zufällige gebe, d. i. solche, von denen man sagen muss, dass die Wirkungen aus ihnen nicht nothwendig erfolgen. Wir könnten nie sagen, wenn die Sonne aufgehet, so muss es Tag werden, sondern nur, so kann es Tag werden; denn wenn auch alle Bedingungen da wären, unter welchen es Tag wird, könnte es dann doch vielleicht nicht Tag werden, weil dann in dem Begriff der Ursache nicht die Nothwendigkeit liegt; auch ist dann das Gesetz: dass alle Veränderung ihre Ursache haben muss, nicht zu retten.

γ. Das System des Occasionalismus behauptet, dass der Schöpfer bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der, während derselben sich mischenden, Materie die Bildung zu einem organischen Wesen giebt. Ein solches System vom Ursprung der Erfahrung wäre nun ein Mittelweg zwischen den beyden vorigen, und würde behaupten, es wären uns mit unserer Existenz gewisse Anlagen zum Denken eingepflanzt, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass sie genau eine solche Erkenntniss hervorbrächten, die mit dem, wie der Schöpfer die Naturdinge eingerichtet habe, vollkommen übereinstimme. Dieses System kann erstlich nicht erwiesen werden, sondern kann bloss als eine Hypothese gelten, deren Richtigkeit wir aber nie durch ihr Zusammentreffen mit der Erfahrung erproben können, weil wir dieses Zusammentreffen nie erfahren können. Denn unsre Erkenntniss entsteht dann wie bei der Epigenesis, die Natur aber entsteht wie bei der Evolution, beides läuft neben einander in der vollkommensten Uebereinstimmung fort. Da wir aus unserer Erkenntniss nicht hinaus und zur Natur gehen können, um die Uebereinstim-

mung derselben mit unserer Erkenntnifs zu erforschen, so können wir auch die Richtigkeit dieser Hypothese nicht weiter erproben. Ferner ist bei einer solchen Hypothese nicht abzusehen, wo es mit solchen vorbestimmten Anlagen ein Ende haben soll. Denn diese Anlagen zum Denken sind alsdann nicht die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung, sondern ganz zufällig, und können anders und anders seyn, je nachdem die Natur es etwa in der Folge noch erfordern möchte. Was aber die Hauptsache ist, so würde bei dieser Hypothese den Kategorien die Nothwendigkeit fehlen, die doch ihrem Begriff wesentlich angehört. Ich würde z. B. vom Begriff der Ursache sagen müssen, ich bin so eingerichtet, dafs ich alles so denken mufs, als hänge es nothwendig wie Ursache und Wirkung zusammen, damit meine Erkenntnifs mit der Natur zusammenstimme. Hingegen nach dem kritischen System giebt es gar keine andere Natur, als die, welche in meinen Sinnen ist, und sie besteht gerade in dieser Verknüpfung durch Ursache und Wirkung (C. 168. f. M. I, 180).

58. Diese transscendentale Deduction der Kategorien ist also ein Beweis, dafs sie die Gründe sind, welche die Erfahrung möglich machen. Zugleich sehen wir aus derselben, wie es möglich ist, dafs es eine theoretische Erkenntnifs überhaupt, und insonderheit von den Gegenständen der Erfahrung, geben kann. Diese Deduction zeigt, dafs die Erfahrungserkenntnifs nichts anders ist, als eine Bestimmung der Anschauungen, die wir in Raum und Zeit haben, die uns eigentlich inhäriren, und deren Gegenstände darum nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen, und dafs die Möglichkeit derselben auf der Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens beruhet. Hieraus folgt, dafs alle Erfahrung abhängt von dem Princip, dafs alle unsere Affectionen durch die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewufstseyns, vermit-

telst der Kategorien, verknüpft, und also eben so durch die Form unsers Verstandes, wie durch die ursprünglichen Formen unsrer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, bestimmt werden (C. 168. f. M. I, 181. Pr. 110).

59. Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden Apperception oder des Selbstbewuſstseyns, möglich sei, läſst sich nicht weiter auflösen und beantworten. Aber es läſst sich auch ein überzeugender Grund angeben, warum wir diese Frage niemals beantworten können, nehmlich der, weil wir die Sinnlichkeit und den Verstand zu aller Beantwortung, und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben, so ist es unmöglich, über den Ursprung und die Möglichkeit dieser unsrer Erkenntniſsvermögen selbst etwas zu erkennen; denn dazu würde ein anderes Vermögen nöthig seyn, in welchem der Grund dazu aufgesucht werden müſste, wodurch wir aber doch nicht am Ende seyn, und wieder nach dem Grund dieses neuen Vermögens fragen würden, und so fort ohne Ende (P. 111).

Vom Gebrauch der Kategorien in praktischer Beziehung.

60. Die reine Kategorie allein drückt nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt aus. Unter der reinen Kategorie verstehen wir aber den bloſsen Verstandesbegriff, so daſs dabei von aller sinnlichen Vorstellung abstrahirt wird. Wenn ich z. B. die Gröſse denke, ohne diese Gröſse etwa mir räumlich, oder auch als eine Zeitdauer vorzustellen, sondern bloſs als das Gleichartige in einer Anschauung überhaupt, so ist das der reine ganz intellectuelle Verstandesbegriff. Dieser reine Verstandesbegriff ist nur eine von

den verſchiedenen Arten (*modis*), ſich überhaupt einen Gegenſtand zu denken; nehmlich die Art, ſich ihn als ein gleichartiges Mannigfaltiges zu denken. Denken iſt die Handlung des Verſtandes, gegebene Anſchauungen auf einen Gegenſtand zu beziehen, z. B. ich ſehe ein Haus vor mir, ſo denke ich, wenn ich mir daſſelbe als etwas oder einen Gegenſtand vorſtelle, in dem das Mannigfaltige gleichartig iſt, ſo daſs ich es mir als ein aus Theilen einerlei Art zuſammengeſetztes Ganzes vorſtelle. Fehlt mir aber die Anſchauung, ſo denke ich in der Kategorie der Gröſse weiter nichts, als die Einheit in der Verknüpfung eines jeden Gleichartigen überhaupt. Man findet das weiter ausgeführt im Art. Denken, 5. Um nun aber einen beſtimmten Gegenſtand durch die Kategorie zu denken, dazu gehört noch ein Schema, d. i. man muſs ihm noch eine ſinnliche Form unterlegen, ſ. Gebrauch, 12. und Schema. Soll ein Gegenſtand als Gröſse erkannt werden, ſo muſs er entweder eine Ausdehnung im Raum, oder doch eine Zeitdauer haben. Ohne beides iſt es nicht möglich, ihn als Gröſse auch nur zu denken. (M. I, 347. C. 304. f.). Wollen wir ſehen, ob wir den Begriff der Urſache von einem Gegenſtande richtig gebrauchen, ſo bedürfen wir dazu der Anſchauung in der Zeit. Denn die Hauptſache bei der realen Urſache, nicht dem bloſs logiſchen Grunde, iſt, daſs ſie der Zeit nach eher ſei, als ihre Wirkung, und ſie erfordert alſo eine Anſchauung des Gegenſtandes, auf den ſie angewendet wird, in der Zeit (M. I, 336. C. 288.), ſ. Demonſtrabal, 2.

61. Die reinen Kategorien, ohne ſolche ſinnliche Formen, ſind alſo bloſs die reine Form des Verſtandesgebrauchs, und drücken nur aus, wie ein Gegenſtand gedacht wird, können aber allein noch keinen Gegenſtand beſtimmen, ſ. Gebrauch, 12., Denken, 8. und Ge-

genſtand, 15. (M. I, 348. C. 305). Es liegt hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Weil die Kategorien nicht aus der Sinnlichkeit entſpringen, ſo ſcheint ihr Gebrauch ſich weiter als bloſs auf ſinnliche Gegenſtände zu erſtrecken (ſ. 51). Allein ſie ſind bloſs Gedankenformen (ſ. 51), durch welche allein ſich noch nichts erkennen läſst. Unterſcheiden wir indeſſen von den Erfahrungsgegenſtänden, welche wir doch nur für uns inhärirende Erſcheinungen erkennen müſſen, noch ein Ding, was uns nicht inhärirt und nicht Erſcheinung, aber der Grund der Erſcheinung iſt, kurz das, was die Erſcheinung an ſich ſeyn mag, auſser dem Subject, welches die Erſcheinung anſchauet: ſo iſt die Frage, ob wir ein ſolches Ding an ſich nicht vermittelſt der Kategorien erkennen? ſ. Erſcheinung (M. I, 349. C. 305. f.). Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Art. An ſich, 4., Denken, 8. und im gegenwärtigen Art. 51 und 52.

62. Wenn Jemand, nach allen dieſen Erörterungen, doch noch Bedenken trägt, zuzugeben, daſs die Kategorien von Gegenſtänden, von welchen es keine Anſchauungen giebt, nicht zum Erkennen derſelben gebraucht werden können, der darf nur den Verſuch machen, ob es ihm möglich ſei, wirklich etwas von einem ſolchen Gegenſtand zu erkennen, was nicht bloſs in dem Begriff der Kategorie liegt. Denn die bloſse Entwickelung dieſes Begriffs hilft nichts zur Erkenntniſs des Gegenſtandes deſſelben. Es iſt nehmlich dann immer noch die Frage, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand gebe, als man ſich durch die Kategorie denken will. Die Kategorie kann ja, wie es auch wirklich der Fall iſt, bloſs die Einheit des Denkens bedeuten, wozu aber ein Verſchiedenes von Vorſtellungen gegeben ſeyn muſs, wenn dieſe Einheit wirklich etwas verknüpfen und nicht bloſs den

Grund der Verknüpfung durch Denken vorſtellen ſoll. Der Satz z. B.: Alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz oder als eine der Subſtanz anhängende Beſtimmung (Accidenz), iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn in dem Begriff des Daſeyns oder Exiſtirens liegt nicht der Begriff der Subſtanz oder des Accidenz. Auch iſt dieſer Satz ein transſcendentaler Grundſatz, denn er behauptet etwas ohne alle Bedingungen der Erfahrungen von Gegenſtänden überhaupt, nicht bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden. Wie will man nun aber einen ſolchen Satz beweiſen, oder welchen Gebrauch will man davon machen? Wo iſt das dritte, was es möglich machen ſoll, den Begriff des Daſeyns ſo mit dem der Subſtanz oder des Accidenz zu verknüpfen, daſs ein für alle Gegenſtände, ſinnliche oder nichtſinnliche, geltender Satz daraus werde? Nur für ſinnliche Gegenſtände kann dieſer Satz bewieſen und verſtanden werden, ſ. Accidenz (M. I, 358. C. 314. f.).

63. Wir ſehen alſo hieraus, durch die Kategorien laſſen ſich zwar Gegenſtände denken, aber nicht a priori beſtimmen oder erkennen; und es iſt unmöglich, die Kategorien dazu zu gebrauchen, uns durch ſie von Dingen an ſich ein theoretiſches Erkenntniſs zu erwerben. Allein, es liegt doch auch nichts Unmögliches darin, daſs ein Ding an ſich eine ſolche Beſchaffenheit haben könne, als wir uns in der Kategorie denken. Denn der Sitz dieſer Begriffe iſt ja nicht die Sinnlichkeit, ſo daſs wir z. B. eben ſo, wie wir ſagen müſſen, was im Raum und in der Zeit iſt, kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann nicht im Raum und in der Zeit ſeyn, auch ſagen müſsten, was eine Urſach iſt, das kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann keine Urſache ſeyn. Der Sitz der Kategorien iſt der reine Verſtand. Da ſie alſo nicht, wie Hume meinte, aus der Erfahrung entſpringen,

ſo kann man auch nicht behaupten, daſs ſie bloſs von Erfahrungsgegenſtänden gültig ſeyn können. Können wir alſo auch von Dingen an ſich durch die Kategorien nichts erkennen, ſo iſt es darum doch nicht unmöglich, wenn wir etwa beym moraliſch guten Handeln uns Dinge an ſich denken müſſen, ſie durch Kategorien zu denken, weil wir ohne Kategorien gar nicht denken können, indem ſie die Formen alles Denkens ſind. Wir ſehen hieraus, wie wichtig es iſt, den nicht empiriſchen Urſprung der Kategorien nachzuweiſen; denn entſprängen ſie aus der Erfahrung, ſo wäre der Gebrauch derſelben von Gegenſtänden, von denen es keine Erfahrung geben kann, ganz abſurd, und aufs gelindeſte ausgedrückt, eine grundloſe Schwärmerei (P. 94. f. M. II, 239).

64. Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden Kategorien erfordert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Soll ein theoretiſcher Gebrauch von der Vernunft gemacht werden, d. h. ſollen die Kategorien gebraucht werden, Erkenntniſs eines Gegenſtandes zu erlangen, ſo muſs eine ſinnliche Anſchauung des Gegenſtandes möglich ſeyn. Dann iſt der Gegenſtand ein Erfahrungsgegenſtand, und gehört zur Natur, oder iſt eine Erſcheinung in der Sinnenwelt. Nun giebt es aber drei Ideen der Vernunft: Gott, freier Wille, unſterblicher Geiſt, d. h. Begriffe von Gegenſtänden, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Von dieſen Gegenſtänden kann ich daher auch keine Erkenntniſs erlangen; aber da mir doch die Ideen von denſelben unentbehrlich ſind, ſo muſs ich ſie durch die Kategorien bloſs denken. Aber wir brauchen auch dieſe Ideen gar nicht, um die Gegenſtände derſelben zu erkennen, indem die Erkenntniſs derſelben gar nicht zu unſrer übrigen Erkenntniſs paſſen oder helfen würde. Es liegt uns bei dieſen Ideen nur daran, zu wiſſen, daſs

ſie nicht Hirngeſpinſte ſind, daſs es keine erdichteten Gegenſtände ſind. Dies ſichert uns nun die reine praktiſche Vernunft, ſ. Glaubensſache, und hierbei hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als dieſe Gegenſtände durch Kategorien bloſs zu denken, welches ganz wohl auch ohne alle Anſchauung angeht. Denn die Kategorien haben unabhängig von aller Anſchauung und vor derſelben ihren Sitz und Urſprung im reinen Verſtande. Sie bedeuten immer einen Gegenſtand, auf welche Art er uns auch gegeben ſeyn mag. Nun ſind uns freilich die Gegenſtände jener Ideen gar nicht gegeben, allein daſs ſie nicht erdichtet ſind, iſt uns durch die praktiſche Vernunft geſichert. Mithin iſt die Kategorie, als bloſse Gedankenform, hier doch nicht der Gedanke von einem bloſsen Hirngeſpinſt. Die Begriffe, Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, haben Realität, oder unſere Beſtimmung nöthigt uns, als vernünftige Weſen ihre Wirklichkeit anzunehmen, wenn ſich auch die Vernunft darum dagegen ſetzen möchte, weil wir dieſe Wirklichkeit weder beweiſen noch begreifen können (P. 245. f. M. II, 355.).

65. Die Kategorien können alſo auch objective Realität im Felde des Ueberſinnlichen haben, d. h. es können auch überſinnliche Gegenſtände durch ſie gedacht werden, die wirklich keine Hirngeſpinſte ſind; aber dieſe Realität iſt bloſs praktiſch anwendbar, d. h. es läſst ſich dadurch kein überſinnlicher Gegenſtand erkennen, ſondern ſie ſtehen bloſs mit dem aus dem reinen Willen hervorgehenden Beſtimmungsgrunde der freien Willkühr oder dem moraliſchen Geſetze in nothwendiger Verbindung. Sie haben daher auch nur immer auf Weſen als Intelligenzen, d. i. als vernünftige Weſen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniſs der Vernunft zum Willen Beziehung. Sie gehen alſo immer nur aufs Praktiſche, oder die reine Willensbeſtimmung, aber

dienen im geringſten nicht dazu, uns eine Erkenntniſs der Natur jener überſinnlichen Intelligenzen zu verſchaffen. Werden nehmlich auch in Verbindung mit ihnen Eigenſchaften jener Intelligenzen herbeigezogen, die zur theoretiſchen Vorſtellungsart derſelben gehören, ſo ſoll und kann dadurch gar nicht ein Wiſſen deſſen, was dieſe Weſen ſind, hervorgebracht werden. Wenn wir uns z. B. Gottes Eigenſchaften denken, ſo verſchafft uns das nicht eine eigentliche Erkenntniſs Gottes, denn wer vermag die Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. zu erkennen. Sondern wir haben bloſs die Befugniſs, ſie anzunehmen, weil ſie uns in praktiſcher Abſicht nothwendig ſind, indem ſich ohne ſie das höchſte Gut, vollkommenſte Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen mit ihrer Sittlichkeit in der intelligibeln Welt, nicht denken läſst, und dennoch dieſes höchſte Gut das Ziel unſers Strebens ſeyn ſoll. Wir denken dann ſolche überſinnliche Weſen nach einer Analogie mit den ſinnlichen Weſen, und ſagen z. B.: was die Cauſalität des Verſtandes und des Willens bei den vernünftigen Weſen der Sinnenwelt iſt, das iſt bei Gott etwas Unbekanntes, das nur zu ſeinen Werken in einem ähnlichen Verhältniſs ſtehet, ſo daſs wir darum dieſes Analogon auch wohl Verſtand und Willen nennen, und Gott Verſtand und Willen beilegen. Auf dieſe Weiſe geben wir alſo der reinen theoretiſchen Vernunft durch die Anwendung der Kategorien aufs Ueberſinnliche, aber nur in praktiſcher Abſicht, nicht den mindeſten Vorſchub (P. 99. M. II, 243.).

66. Hiermit iſt alſo das Räthſel aufgelöſet, wie Kant dem Gebrauch der Kategorien zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen die objective Realität, oder daſs ſie wirkliche Erkenntniſſe liefern, abſprechen, und ihnen doch dieſe Realität zum Denken ſolcher überſinnlichen Gegenſtände im Felde des moraliſchen Handelns zugeſtehen konnte. So lange man

den praktischen Gebrauch der Vernunft, nehmlich zur Bestimmung der freien Willkühr, nicht vom theoretischen Gebrauch der Vernunft, zur Erkenntniss, gehörig unterschied, musste es freilich inconsequent aussehen, und wider die Critik der Einwurf gemacht werden, dass Kant in der Critik der praktischen Vernunft einen Gebrauch der Kategorien zugebe und selbst behaupte, den er in der Critik der theoretischen Vernunft zu verwerfen scheine. Allein in der Critik der reinen Vernunft verwirft Kant die theoretische Bestimmung der Noumenen oder des Ueberſinnlichen durch Kategorien, in der Critik der praktischen Vernunft aber giebt er diese Bestimmung auch nicht zu, sondern behauptet nur, dass der Begriff des höchsten Guts ihnen einen übersinnlichen Gegenstand zusichere. Denn die Freiheit des Willens ist in dem Begriff der Bestimmung einer Willkühr durch Vernunft *a priori* enthalten, und ohne Gott und Unsterblichkeit kann es kein höchstes Gut geben; sollen wir uns also unsere Handlungen zurechnen und unsre Bestimmung nicht für ein Hirngespinst halten, so müssen wir jene übersinnlichen Gegenstände für reell halten, und sie dann nothwendig durch Kategorien denken. Und so verschwindet jene Inconsequenz. Es ist nehmlich ein ganz anderer Gebrauch, den man von den Kategorien zum Denken der übersinnlichen Gegenstände für das Handeln macht, als der, wenn man sich wirklich eine Erkenntniss dieser Gegenstände durch sie verschaffen will. Dagegen eröffnet sich hier eine kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der Critik der reinen Vernunft. Diese Critik bewies nehmlich, dass die Gegenstände der Erfahrung sämmtlich, unser eignes Subject mit eingeschlossen, Erscheinungen sind. Sie schärfte aber dabei ein, dass, obwohl man die Wirklichkeit des Ueberſinnlichen nicht beweisen könne, man es darum doch nicht für Erdichtung und seinen Begriff für leer an Inhalt zu halten habe. Die prak-

tische Vernunft aber verschafft, ohne dass hierbei Rücksicht auf die speculative Vernunft genommen wird, einem übersinnlichen Grgenstande der Kategorie Ursache, nehmlich dem freien Willen, Realität. Obwohl diese Causalität des freien Willens dadurch nicht erkannt, sondern nur zum praktischen Gebrauch gedacht wird. Und so wird das, was in der Critik der reinen Vernunft bloss gedacht werden konnte, ob der Begriff des Uebersinnlichen nicht doch vielleicht Gegenstände habe, in der Critik der praktischen Vernunft durch eine Thatsache bestätigt (P. 8. ff. M. II. 167. 168.).

67. Aus dem, was hier gesagt worden ist, wenn man damit das, was im Art. Dämonologie, 5. und Gott, 45. zu finden ist, wird man sich vollkommen überzeugen, wie erspriesslich für Theologie und Moral die Deduction ist, dass der menschliche Verstand die Kategorien beim Denken erzeuge, durch sie die Eindrücke der Sinne verknüpfe und so sinnliche Gegenstände erkennen könne. Denn durch diese mühsame Deduction allein kann verhütet werden, diese Kategorien, wie Plato, für angebohrne Begriffe zu halten. Hätten wir nehmlich angebohrne Begriffe in uns, so wären wir nicht sicher, dereinst noch immer solche Begriffe in uns zu entdecken, und der Gebrauch derselben wäre dann ohne Grenzen; ferner wäre dann der Anmassung zu überschwenglichen Theorien des Uebersinnlichen, wozu uns die Erkenntniss angebohren sei, Thür und Thor geöffnet, und für sie kein Ende abzusehen. Durch jene Deduction kann aber auch verhütet werden, diese Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten, wie es Epikur machte. Wären sie nehmlich aus der Erfahrung entsprungen, dann müssten wir allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, bloss auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränken. Nun ist aber bewiesen, dass die Kategorien nicht empirischen Ursprungs sind, sondern

dafs sie ihren Sitz und ihre Quelle im reinen Verstande haben, und dafs sie auf Gegenstände überhaupt bezogen werden können, unabhängig von der Anschauung; dafs sie zwar nur in Anwendung auf Erfahrungsgegenstände theoretisches Erkenntnifs zu Stande bringen, aber dafs sie doch auch auf einen durch praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen dienen, jedoch nur mit der Einschränkung, so fern das Uebersinnliche blofs durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktischen Absicht und der Möglichkeit derselben gehören. So bringen denn Einschränkung der reinen Vernunft im Felde des Wissens, und Erweiterung derselben im Felde des Handelns die beiden Vermögen der Vernunft, mit Sicherheit zu erkennen, und sittlich gut zu handeln, allererst in das Verhältnifs zu einander, worin Vernunft überhaupt zweckmäfsig gebraucht werden kann. Dieses Beispiel aber beweiset besser als jedes andere, dafs der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft gehen müsse. Freilich mufs man aber erst das Ganze der Wissenschaft vollkommen übersehen, um überzeugt zu seyn, dafs die Wissenschaft zur Weisheit führe (P. 256. M. II. 361.).

Die Kategorien der Freiheit.

68. Wenn die Willkühr des Menschen durch reine Vernunft bestimmt wird, so ist die Handlung, die daraus hervorgeht, sittlich gut, wird sie wider die reine Vernunft bestimmt, so ist die daraus entspringende Handlung sittlich böse. Die Begriffe des moralischen Guten und Bösen setzen also voraus, dafs in der Vernunft ein Bestimmungsgrund der Willkühr liege, oder dafs die reine Vernunft vermittelst dieses Bestimmungsgrundes eine Causalität

für die Willkühr habe, d. i. als Urfache auf die Willkühr wirke. Diefer Begriff des moralifchen Guten und Böfen ift das für die praktifche Vernunft, was der Begriff des Gegenftandes für die theoretifche Vernunft ift. Nur ift hier folgender Unterfchied. Die Kategorien beziehen fich urfprünglich auf Gegenftände, denn fie find Beftimmungen der fynthetifchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anfchauungen in einem Bewufstfeyn. Die praktifche Vernunft hat ähnliche Begriffe an dem Guten und Böfen, aber diefe Begriffe follen nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einen Begriff vom Gegenftande feyn, fondern fie fetzen die Gegenftände fchon voraus. Sie find vielmehr zufällige Befchaffenheiten oder *Modi* einer einzigen Kategorie, nehmlich der Caufalität, in fo fern der Beftimmungsgrund derfelben in der Vernunft liegt. Die Vernunft wird nehmlich hier als eine Caufalität gedacht, indem fie durch die Vernunftvorftellung eines Gefetzes, welches fie, als Gefetz der Freiheit, fich felbft giebt, die Willkühr beftimmt, und fich dadurch als *a priori* praktifch beweifet. Die Handlungen ftehen alfo hiermit unter einem Gefetze, das kein Naturgefetz, fondern ein Gefetz der Freiheit ift, und find alfo in fo fern als Wirkungen intelligibeler Wefen zu betrachten. Allein die Handlungen find doch auch Begebenheiten in der finnlichen Welt und, als folche, Erfcheinungen, die unter Naturgefetzen ftehen und nach denfelben gefchehen. Im letzteren Verhältniffe können fie allein durch die Kategorien Gegenftände des Erkennens feyn, allein in diefem Verhältniffe haben fie nichts Moralifches, fondern gehören für die Phyfik. Das erftere Verhältnifs ift allein ihre moralifche Seite, und von diefer müffen fie durch die Kategorien gedacht werden, weil fie doch in der Sinnenwelt gefchehen follen, aber diefes Denken foll nicht dienen, einzufehen, wie Handlungen aus freiem Willen möglich find, fondern nur, fich zu Handlungen aus

dem alleinigen Princip des moralischen Gesetzes zu bestimmen. Die reinen Begriffe des Guten und Bösen können also, als *Modi* der Causalität der reinen Vernunft, nur statt haben, das Mannigfaltige (nicht der Anschauungen, sondern) der Begehrungen zur Einheit des Bewusstseyns der im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft zu verknüpfen, oder sie dem reinen *a priori* gebietenden Willen zu unterwerfen (P. 114. f. M. II. 286.).

69. Es giebt also Kategorien der Freiheit des Willens, so wie es Kategorien der Nothwendigkeit der Natur giebt. Diese Kategorien der Freiheit haben aber einen augenscheinlichen Vorzug vor den Kategorien der Natur. Die letztern sind nur Gedankenformen, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Gegenstände für jede uns mögliche Anschauung bezeichnen. Die Kategorien der Freiheit hingegen sind Formen des Begehrens, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Handlungen bezeichnen. Sie sind nicht Bestimmungen der Sinnlichkeit in Ansehung der Affectionen derselben, sondern der Willkühr in Ansehung der Functionen, oder Einheiten, ihrer Handlungen. Die freie Willkühr kann nun nicht so, wie der Verstand durch die Sinnlichkeit, einer Anschauung gegeben werden, die ihr völlig, so wie den Verstandesbegriffen die Anschauung, correspondirte. Allein statt der Anschauung hat sie, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unsers Erkenntnissvermögens statt findet, ein reines praktisches Gesetz *a priori* in der praktischen Vernunft zum Grunde liegen. Diese praktischen Elementarbegriffe bedürfen nehmlich der Formen der Anschauung, des Raums und der Zeit, nicht. Denn sie sollen nicht dazu dienen, die Handlung als physische Begebenheit zu erkennen, sondern die Bestimmung der freien Willkühr durch Vernunft zu denken;

Raum und Zeit liegen aber nicht in der Vernunft, sondern in der Sinnlichkeit. Was den Kategorien der Natur diese Formen der Anschauungen sind, das ist den Kategorien der Freiheit die Form eines reinen Willens, die bei der Vorstellung der Handlungen aus freier Willkühr als gegeben zum Grunde liegt, ohne welche sich moralische Handlungen gar nicht einmal denken lassen. Dies hat nun eine merkwürdige Folge. In allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft ist es um die Willensbestimmung (Bestimmungen durch den Willen) zu thun, aber nicht darum, ob und wie diese Absichten der praktischen Vernunft in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, welches das Physische der Handlung betrifft. Die praktischen Begriffe *a priori* oder die Kategorien der Freiheit können daher in Rücksicht der freien Bestimmung der Willkühr sogleich praktische Erkenntnisse werden, d. h. durch Bestimmung der Willkühr realisirt und ihnen dadurch ein Gegenstand gegeben werden, ohne dass sie nöthig haben, erst auf eine Anschauung zu warten, um Bedeutung zu bekommen. Der Grund davon ist nehmlich, weil sie die Wirklichkeit dessen, was ihnen als ihr Gegenstand correspondirt, nehmlich die Willensgesinnung, selbst hervorbringen, und sie nicht erst etwas Gegebenes haben müssen. Die theoretischen Begriffe oder Kategorien der Natur hingegen müssen durchaus erst durch gegebene Affectionen der Sinnlichkeit Bedeutung bekommen. Noch ist zu bemerken, dass diese Kategorien die praktische Vernunft überhaupt angehen, und folglich die sämmtlichen Arten der Bestimmungen der freien Willkühr ausdrücken. Sie fangen daher mit solchen Willensbestimmungen an, die noch nicht moralisch bestimmt, sondern blos sinnlich bedingt sind, und gehen so in der Ordnung fort bis zu denen, die nicht mehr sinnlich bedingt, sondern blos durchs moralische Gesetz bestimmt sind (P. 115. f. M. II, 258).

70. Tafel
der Kategorien der Freiheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen.

1.
Der Quantität nach:

Einheit: ſubjective Willensbeſtimmungen, nach Maximen, Willensmeinungen des Individuum.

Vielheit: objective Willensbeſtimmungen, nach Principien, Vorſchriften für Viele.

Allheit: *a priori* objective ſowohl als ſubjective Willensbeſtimmungen für alle Weſen, die eine freie Willkühr haben, Geſetze für Alle.

2.
Der Qualität nach:

Realität: praktiſche Regeln des Begehens.

Negation: praktiſche Regeln des Unterlaſſens.

Limitation: praktiſche Regeln der Ausnahmen.

3.
Der Relation nach:

Subſtantialität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf die Perſönlichkeit.

Cauſalität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon.

Wechſelwirkung: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den wechſelſeitigen Einfluſs einer Perſon auf den Zuſtand der andern.

4.
Der Modalität nach:

Moraliſche Möglichkeit: das Erlaubte.
Moraliſche Unmöglichkeit: das Unerlaubte.

Moralische Wirklichkeit: die Pflicht.
Moralisches Nichtseyn: das Pflichtwidrige.

Moralische Nothwendigkeit: die vollkommene Pflicht.
Moralische Zufälligkeit: die unvollkommene Pflicht. (P. 117. M. II. 258).

Zur Erläuterung dieser Tafel will ich noch folgendes bemerken. Die Kategorien der Freiheit sind nichts anders als der Begriff der Caussalität der Vernunft in Bestimmung der Willkühr, durchgeführt durch sämmtliche Kategorien, welches dann die Begriffe des Guten und Bösen giebt. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, daſs der Bestimmungsgrund nur für diese Eine Willkuhr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund nicht in der Vernunft liegen; ob er wohl durch die Vernunft auf eine Regel für das Individuum gebracht wird. Der Bestimmungsgrund liegt dann in dem Privatgefühl des Individuums, und die Handlung ist entweder angenehm oder unangenehm. In Ansehung der Moralität ist die Handlung dann noch unbestimmt, sie ist noch nicht moralisch gut oder böse, sondern bloſs sinnlich, d. i. durchs Gefühl der Lust oder Unlust, bedingt. Die Regel, nach welcher also die Willkühr bestimmt wird, ist bloſs für diese einzelne Willkühr gültig, und eine solche Regel heiſst eine Willensmeinung des Individuum. Das wollende Subject muſs aber auch, wenn es moralisch handeln soll, die reine Willensbestimmung *a priori* zur subjectiven Bestimmung seiner Willkühr, d. i. das Gesetz zu seiner Maxime machen. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, daſs der Bestimmungsgrund nur für viele Subjecte der Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund auch nicht in der Vernunft liegen; aber da er doch für viele gültig seyn soll, so muſs er wenigstens durch eine Regel vorgestellt werden, bei der ein

Vernunftbegriff zum Grunde liegt, durch welchen es möglich wird, dafs sie für viele gilt. Das ist nun der Begriff des Zwecks. Wenn viele einen und denselben Zweck haben, dann ist es möglich, dafs sie eine und dieselbe Handlungsregel wollen, die auf diesen Zweck gerichtet ist. Dann ist die Handlung aber wiederum nur wozu gut, d. i. nützlich, oder dem Zweck hinderlich, d. i. schädlich, aber nicht an sich, d. i. moralisch gut oder böse. Die Handlungsregel ist zwar eine Vorschrift für viele, d. i. objectiv, aber noch nicht für Alle. Das Gesetz, das für alle gilt, oder die reine Willensbestimmung *a priori*, ist indessen auch zugleich eine Vorschrift, die für viele gilt, oder eine objective Willensbestimmung nach Principien. Nur dann, wenn Alle nach einem Princip wollen können, oder die Willensbestimmung ihren Grund gar nicht in einer Neigung hat, also gar nicht sinnlich bedingt ist, ist sie ein Gesetz, und die gar nicht sinnlich bedingte Handlung nach diesem Gesetz (objectiv) und um dieses Gesetzes willen (subjectiv) das Moralisch-Gute und das Gegentheil davon das Moralisch-Böse. Ist hingegen die Handlung durch äufsern Zwang bedingt, obwohl sie nach dem Gesetze geschieht, so ist die Handlung das Rechtlich-Gute und ihr Gegentheil das Rechtlich-Böse, oder das Recht und Rechtswidrige. Ist die Handlung überhaupt sinnlich bedingt, geschieht aber dem Gesetze gemäfs, so ist die Handlung blofs legal oder gesetzmäfsig, und das Gegentheil davon, die illegale oder gesetzwidrige Handlung. Das Gute kann ferner etwas Positives seyn, d. i. etwas Reelles, eine wirkliche Handlung, die nach einem Gesetze und um desselben willen gethan wird; oder etwas Negatives, eine Handlung, die nicht gethan, sondern unterlassen wird, der Gegenstand eines Verbots; oder endlich kann das Gute etwas seyn, das durch eine Ausnahme bestimmt wird, d. i. durch ein Gesetz, was die Erlaubnifs zu einer Handlung giebt.

Dies findet bei den Pflichten der Güte ſtatt, nach dieſen muſs ich z. B. zwar immer den Grundſatz haben, wohlzuthun, das Geſetz gebietet nehmlich bloſs die Maxime der Handlung, nicht die Handlung ſelbſt. Nun habe ich aber Schulden zu bezahlen, und Schulden zu bezahlen iſt eine Pflicht, von der das Geſetz nicht bloſs den Grundſatz, ſondern auch die Handlung gebietet. Hier wird alſo der Grundſatz der Wohlthätigkeit durch das Geſetz der Gerechtigkeit in Anſehung fremden Eigenthums eingeſchränkt, wodurch für die Handlungen nach dem Grundſatze der Wohlthätigkeit eine Ausnahme entſpringt: thue nicht wohl mit dem, womit du Andern das Ihrige geben ſollſt, und die Befolgung dieſer Regel iſt eine gute Handlung nach einer praktiſchen Regel der Ausnahme. Uebrigens iſt hier wieder nicht bloſs von der reinen praktiſchen Vernunft die Rede, ſondern von der praktiſchen Vernunft überhaupt. Daher auch die Regeln des Begehens nicht bloſs als moraliſche, ſondern überhaupt für jedes Begehen, zu nehmen ſind. Wir können aber eine moraliſch gute oder böſe Handlung auch nach der Beziehung betrachten, welche die Willensbeſtimmung hat. Und da ſtöſst uns zuerſt der Begriff auf, der alle Beziehung überhaupt erſt möglich macht, der Begriff der Subſiſtenz. Die Willensbeſtimmung muſs als in einem Subject befindlich und demſelben anhängend gedacht werden. Ein Subject aber, das der moraliſchen Willensbeſtimmung vermögend iſt, heiſst eine Perſon, die moraliſche Subſtanz iſt alſo der Begriff der Perſönlichkeit. Und hier haben wir wieder Gelegenheit einzuſehen, daſs wir Gott gar wohl als Subſtanz denken können, denn wir ſtellen uns darunter nicht eine phyſiſche, ſondern eine moraliſche Subſtanz vor, alſo nicht ein Weſen, das etwa wie die Materie im Raum ſtets fortdauert, ſondern ein Weſen, welches das fortdauernde Subſtrat des moraliſchen Wollens iſt, oder eine moraliſche Perſon, deſſen Natur oder Subſtanz,

Im speculativen Sinne, uns übrigens gänzlich unbekannt ist und bleiben muss. Der Begriff der moralischen Caussalität und Dependenz ist der von der Willensbestimmung in Beziehung auf den Zustand der Person, dass nehmlich auch wohl andere, als moralische Gründe, den Willen bestimmen können, dass daher das moralische Gesetz für einen solchen Willen, wie z. B. der menschliche ist, ein Gebot wird, woraus für ihn der Begriff von Pflicht entspringt, u. s. w. Der Begriff der moralischen Wechselwirkung ist der von dem wechselseitigen moralischen Einfluss der Personen auf ihre Willensbestimmung, und so auf ihren moralischen Zustand, z. B. aus den vollkommenen Pflichten der einen Person entstehen Rechte der andern, und umgekehrt, oder bei verdienstlichen Pflichten verpflichtet die Wohlthätigkeit der einen Person die andere zur Dankbarkeit, und die Persönlichkeit dieser letztern modificirt wieder die Beschaffenheit der Wohlthätigkeit der erstern. Ich habe aber hier die Freiheitskategorien bloss auf die moralische Willensbestimmung angewendet, um sie durch ein Beispiel sogleich zu erläutern. Sie müssen aber hier in dem weitesten Sinn des Worts genommen werden, wie in dieser ganzen Tafel, so dass sie jede mögliche Art der Willensbestimmung unter sich befassen. Die Freiheitskategorien der Modalität findet man in Ansehung des Moralgesetzes von denen der Natur abgeleitet und erläutert in den Art., die von ihnen handeln, s. Erlaubt, 5 und Pflicht. Hier bemerke ich nur noch, dass das Erlaubte und Unerlaubte hier nicht bloss in moralischer Bedeutung zu nehmen ist. Es soll hier das bedeuten, was mit einer bloss möglichen Vorschrift zu handeln (ohne auf die Moralität der Handlung zu sehen) in Einstimmung oder Widerstreit ist. So sagt man, in der Geometrie ist es nicht erlaubt, zur Construction andere Werkzeuge zu gebrauchen, als Cirkel und Lineal; ei-

nem Redner ist es nicht erlaubt, neue Wörter oder Wortfügungen zu schmieden, dem Dichter hingegen ist dies in gewissem Maasse erlaubt. Hier wird nicht an Pflicht gedacht; denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren, fremde Wörter und Wortfügungen zu schmieden. Es ist hier der Imperativ des Erlaubten und Unerlaubten bloss problematisch, s. Imperativ, problematischer. Die Pflicht bedeutet hier wieder die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ assertorisch ist, die vollkommene Pflicht eine solche Willensbestimmung, deren Handlung durch einen apodiktischen Imperativ geboten wird. (P. 20. *)f.).

71. Man sieht, dass in dieser Tafel die Bestimmung der Willkühr durch Gründe, die in der Vernunft liegen, d. i. die Freiheit als eine Art von Causalität der Handlungen betrachtet wird, die keinen empirischen Bestimmungsgründen, d. i. solchen, die in den Gegenständen oder in der sinnlichen Neigung des Subjects liegen, unterworfen ist. Dadurch beziehen sich also die moralischen Handlungen auf die Kategorien der Natur, in so fern sie als Erscheinungen in der Sinnenwelt Naturgegenstände, nehmlich durch die Causalität des Willens bewirkte Naturbegebenheiten, werden sollen. Da aber der Bestimmungsgrund nicht in einem Gegenstand der Sinnenwelt oder einer sinnlichen Beschaffenheit des Subjects liegt, so kann sie als ausser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibeln Wesens angenommen werden. Die Kategorien der Modalität machen endlich den Uebergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, indem sie die Begriffe des Erlaubten, der Pflicht u. s. w. aufstellen, obwohl für die Moralität nur problematisch, d. i. als möglich. Erst das moralische Gesetz, als ein Factum der Vernunft, rea-

lisirt diese Begriffe, indem dasselbe für diese Kategorien das ist, was die Anschauung für die Kategorien der Natur ist. Dadurch können dann die praktischen Principien allererst dogmatisch, d. i. als wirkliche gegründete Bestimmungsgründe der Willkühr dargestellt werden (P. 118. M. II, 259.).

72. In dieser Tafel übersieht man nun den ganzen Plan von dem, was man in der praktischen Philosophie zu leisten hat. Dergleichen nach Principien abgefaſste Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit und Vollständigkeit halber, sehr zuträglich. So weiſs man z. B. aus dieser Tafel, und der ersten Nummer derselben, von den Freiheitskategorien der Quantität nach, sogleich, wovon man in praktischen Erwegungen anfangen muſs. Es ist nehmlich zuerst zu handeln von den Maximen, die Jeder auf seine Neigungen gründet; sodann von den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen gelten, sofern diese in gewissen Neigungen übereinkommen; und endlich von den Gesetzen, welche für alle gelten, unangesehen ihrer Neigungen. Nach der zweiten Nummer ist zuerst zu handeln von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten vorschreiben; sodann von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten untersagen; und endlich von solchen praktischen Regeln, welche von einem gewissen vorgeschriebenen oder untersagten Verhalten Ausnahmen zu machen gestatten. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man in der systematischen Bearbeitung einer praktischen Philosophie, die uns, nach einem solchen Plan bearbeitet, noch fehlt, zu leisten hat. Man kann durch diese Kategorien sogar jede Frage finden, die in der praktischen Philosophie zu beantworten ist, und zugleich die Ordnung, die dabei zu befolgen ist (P. 118. f. M. II, 260.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch S. 90—169. — II. Buch. III. Hauptſt. S. 204 f. — S. 314. f. I. Auflage S. 94—130.
Deſſ. Prolegomenen, § 20. ff. S. 81. ff. — §. 39. S. 117. ff.
Deſſ. Critik der prakt. Vern. Vorrede S. 8. ff. — 20. *f. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 94. — S. 99. II. B. II. Hauptſt. S. 114. ff. — S. 245. f. — S. 256.

Kategoriſcher Imperativ,

ſ. Imperativ, kategoriſcher.

Katharktikon,

Purganz, Reinigungsmittel, καθαρτικον; *purgativum, purgatorium, purgatif.* Ein Mittel, das wegzuſchaffen, was einem Vermögen in ſeinen Wirkungen, nach den Wirkungsgeſetzen deſſelben, hinderlich iſt. Die angewandte Logik, ſagt Kant, iſt ein Katharktikon (eigentlich Kathartikon) des gemeinen Verſtandes, das heiſst, ſie iſt ein Mittel, das wegzuſchaffen, was dem Verſtand in der Anwendung ſeiner Regeln hinderlich ſeyn kann, z. B. die Hinderniſſe der Aufmerkſamkeit, die Urſachen des Irrthums, des Zweifels, des Scrupels u. ſ. w. (C. 78. f. L. 12.).

Keines

ſ. Ding, 4.

Kepler.

Johann Kepler, einer der gröſsten Aſtronomen ſeiner Zeit, wurde zu Wiel im Würtembergiſchen den 27. December, 1571, zwei Monat zu früh, gebohren. Er ſtudirte in dem Kloſter Maulbronn und zu Tübingen, wurde daſelbſt 1591 Magiſter,

und fing dann das Studium der Theologie und Mathematik an. Er nahm in der letztern Wissenschaft bald so zu, daſs er zum Professor der Mathematik und Moral nach Grätz in Steiermark berufen wurde.

Im Jahr 1598 zog er wegen der den Protestanten drohenden Gefahr nach Ungarn, und studierte daselbst mit vielem Fleiſs die Astronomie und andere Theile der Mathematik, wurde aber bald darauf wieder in seine Stelle zu Grätz eingesetzt. Im Jahr 1600 zog ihn Tycho Brahe nach Prag, wo sie beide gemeinschaftlich in der Astronomie arbeiten wollten. Allein Tycho Brahe starb schon im Jahr 1601. Vor seinem Tode präsentirte T. Brahe Kepler dem Kaiser Rudolph II., der ihm eine Besoldung ausmachte, und ihn zum kaiserlichen Mathematicus ernannte; die Besoldung wurde ihm aber zum erstenmal erst 1602 ausgezahlt, und er erhielt sie auch nachher öfters sehr unrichtig.

Nach K. Rudolphs Tode erzeigte ihm der Kaiser Matthias viel Gnade, und befahl auch, daſs ihm seine rückständige Besoldung sollte ausgezahlt werden; aber er bekam darum doch diese Besoldung nicht richtiger als vorher. Im Jahr 1612 wählte er Lintz zu seinem Wohnort, hatte aber daselbst neue Verdrieſslichkeiten, denn die Geistlichkeit von der augspurgischen Confession schloſs ihn von der Kirchengemeinschaft aus, weil er die *Formula concordiae* nicht unterschreiben wollte. Im Jahr 1626 zog er wieder nach Prag und starb den 18. Nov. 1630 zu Regenspurg, wohin er gereiset war, um die Bezahlung seiner rückständigen Besoldung auszuwirken.

Er hat zuerst den unrichtigen Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) gebraucht (s. Gegenwirkung, 6. f.) und hing noch sehr an der Sterndeuterei; allein er hat auch sehr viel neue Wahrhei-

ten gelehrt, schon die richtigere Vorstellung von der anziehenden Kraft der Körper vorgetragen, und die von ihm entdeckte richtige Theorie des Planetenlaufs hat ihn unsterblich gemacht (N. 129.).

Ketzer,

αἱρετικος, haereticus, hérétique. Diesen Namen erhält, von den Rechtgläubigen einer Kirche, der, welcher sich zwar zu dieser Kirche bekennt, aber doch im Wesentlichen des Glaubens (*in articulis gravis momenti et fundamentalibus*) derselben, (was man nehmlich dazu macht) von ihr abweicht, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet. Man unterscheidet ihn von einem Ungläubigen (*infidelis*), der den Kirchenglauben gar nicht anerkennt, und einem Irrgläubigen (*errans*), der im Nichtwesentlichen von dem Kirchenglauben abweicht. So wird aus den ersten 100 Jahren der christlichen Kirche Cerinthus insgemein für einen Ketzer ausgegeben, weil er Christum für einen blossen Menschen gehalten, der sich nur durch Weisheit und Heiligkeit ausgezeichnet habe; aus dem zweiten Jahrhundert nannte man den Karpokrates und Valentinus Ketzer, weil sie lehrten, Jesus sei von Joseph gezeuget worden, und nur darin von andern Menschen unterschieden gewesen, dass er eine feste und reine Seele gehabt habe. Aus eben dem Jahrhundert nennt Klemens von Alexandrien (*Stromat. lib. VII. pag.* 722.) den Prodikus einen Ketzer, weil er gelehrt habe, man solle nicht beten. Die Saturnilianer nannte man Ketzer, weil sie das Fasten verachteten, und den Cerdon, weil er an der Aechtheit einiger apostolischen Briefe zweifelte, und die Offenbarung Johannis als unächt verwarf (R. 155.).

Ein ſolcher Ketzer wird, ſo wie ein Aufrührer im Staat, in einer ſolchen Kirche noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äuſserer Feind. Er wird von der Kirche durch einen Bannfluch, dergleichen die Römer über den ausſprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging, ausgeſtoſsen, und allen Höllengöttern übergeben (R. 156.).

Das Wort Ketzer kömmt her vom Mongoliſchen Chadzaren. Die Mongolen nennen nehmlich Tibet (nach *Gregorii Alphab. Tibet. pag.* 11.) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuſerbewohner, um dieſe von ſich, als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden, zu unterſcheiden. Hieraus iſt der Name der Chadzaren, und ſo der der Ketzer entſtanden. Als nehmlich die Mongolen den tibetaniſchen Glauben, oder die Lehre der Lamas, der mit dem Manichäismus, der Lehre des Manes, daſs es einen guten und einen böſen Gott gebe, übereinſtimmt, vielleicht auch wohl aus dem Manichäismus entſprungen ſeyn mag, bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten, und dieſe Lehre die der Chadzaren nannten: ſo pflegte man von dieſer Zeit an alle von den Lehren der Kirche abweichende Vorſtellungen Lehren der Ketzer zu nennen. Die Namen *Haereticus*, Ketzer, und *Manichaeus* wurden daher noch eine geraume Zeit hindurch als Synonymen gebraucht (R. 156. *).

Keuſchheit,

caſtitas, *chaſteté*. Die Tugend in Anſehung der ſinnlichen Antriebe der Geſchlechtsluſt. Es fragt ſich, ob es eine ſolche Tugend gebe, d. h. ob der Gebrauch des Geſchlechtsvermögens, in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetze ſtehe; oder ob es erlaubt ſei, den Gebrauch

der Geschlechtseigenschaften der bloſs thierischen Lust zu widmen, wenn man auch den Zweck der Natur, die Fortpflanzung seiner Art, nicht dabei beabsichtige, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. Daſs es eine solche Tugend gebe, folgt daraus, daſs der Mensch durch einen zweckwidrigen oder auch bloſs unzweckmäſsigen Gebrauch seiner Geschlechtseigenschaften seine Persönlichkeit aufgiebt, indem er sich bloſs zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe gebraucht. Auch macht er sich dadurch, daſs er sich hierin gänzlich der thierischen Neigung überläſst, zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich zur naturwidrigen d. i. ekelhaften Sache, und beraubt sich so aller Achtung für sich selbst. Es läſst sich auch die Maxime, den Geschlechtstrieb zweckwidrig oder unzweckmäſsig zu befriedigen, gar nicht einmal als allgemeines Gesetz denken; denn dadurch würde die Fortdauer der Menschengattung, und also die Moralität, in den Subjecten derselben, selbst unmöglich werden. Hieraus folgt, daſs die Keuschheit eine schuldige Tugendpflicht des Menschen sei (T. 76. ff.).

Kind,

infans, *enfant*. Ein Kind, in bürgerlicher Bedeutung, ist derjenige, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, vielweniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen. Dieses Kind, in bürgerlicher Bedeutung, ist als Naturmensch ein Mann, denn auſser dem bürgerlichen Zustande hat er das Vermögen, sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen, und auch diese, sammt seinem Weibe, zu erhalten (S. III. 261.).

Kinderfrage.

Eine Frage, aus der der Frager, wenn ſie ihm auch beantwortet werden könnte, doch nichts Kluges zu machen verſtehen würde (R. 89 *).

Eine ſolche Frage iſt z. B. die: ob die Höllenſtrafen endliche, oder ewige Strafen ſeyn werden. Würde das erſte gelehrt, ſo möchten manche denken, ſo hoffe ich, ich werde es aushalten können. Würde aber das andere behauptet, und zum Glaubensſymbol gezählt, ſo dürfte gegen die Abſicht, die man damit hat, nehmlich von der Immoralität abzuſchrecken, leicht die Hoffnung daraus entſtehen, man werde, ſelbſt nach dem ruchloſeſten Leben, völlig ſtraflos bleiben. Denn der um Rath und Troſt befragte Geiſtliche muſs dann in den Augenblicken der ſpäten Reue am Ende des Lebens nothwendig Hoffnung zur völligen Losſprechung machen, weil er zwiſchen dieſer und der ewigen Verwerfung kein Mittleres ſtatuirt, und er doch aus Menſchlichkeit die letztere nicht ankündigen kann. Das iſt die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäſsen künftigen Schickſals als Dogma vorgetragen, und nicht vielmehr der Menſch angewieſen wird, aus ſeinem bisherigen ſittlichen Zuſtande ſich einen Begriff vom künftigen zu machen, und darauf, als auf die natürlich vorherzuſehenden Folgen deſſelben, ſelbſt zu ſchlieſsen (R. 89. * f.).

Kirche,

eccleſia, *egliſe*. Das ethiſche gemeine Weſen, wenn es unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung gedacht wird (R. 142.). Sie iſt, wenn ſie ſichtbar iſt, oder

aus wirklich vereinigten Menschen besteht, die Repräsentantin eines Staats (Reichs) Gottes, d. h. sie stellt eine Vereinigung aller vernünftigen Wesen zu einem nach Tugendgesetzen unter der Oberherrschaft Gottes regierten gemeinen Wesen vor (R. 144.). Eine sichtbare Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, heisst eine katholische, diejenige, welche sich gegen solche Ansprüche Anderer verwahrt, eine protestantische Kirche (R. 156.).

2. In so fern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältnifs derer, die den Gesetzen der Gesellschaft gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt, ist die durch Religion zur Kirche vereinigte Menge die Gemeine. Diese steht unter ihren Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt), die nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts der Kirche (Gottes) verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heissen. Die wahre sichtbare Kirche ist diejenige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden so gut darstellt, als es durch Menschen geschehen kann. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, sind folgende:

a. Der Quantität nach: die Allgemeinheit der Kirche, d. i. dafs es aufser ihr nicht noch eine andere geben kann, und dafs sich keine vernünftigen Wesen denken lassen, die sie ausschlösse; folglich numerische Einheit derselben (dafs sie der Zahl nach nur eine einzige ist und seyn kann), wozu sie die Anlage in sich enthalten mufs. Hiervon ist aber wieder das Merkmal ihre Nothwendigkeit, d. i. dafs sich moralische Wesen aufser dieser Verbindung gar nicht denken lassen. Sie kann zwar in zufälligen Meinungen

getheilt und uneins ſeyn, muſs aber doch in Anſehung der weſentlichen Abſicht auf ſolchen Grundſätzen errichtet ſeyn, welche dieſe in Meinungen Getheilten nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müſſen. In der wahren Kirche kann es alſo keine Sectenſpaltung geben.

b. Der Qualität nach: die Lauterkeit der Kirche, nehmlich die Vereinigung unter bloſs moraliſchen Triebfedern (gereinigt vom Blödſinn des Aberglaubens und dem Wahnſinn der Schwärmerei). Sie kann nehmlich zwar Ceremonien haben, aber dieſe Ceremonien müſſen auf Moralität abzwecken, und nicht etwa für Gnadenmittel gehalten werden. In der wahren Kirche darf es alſo keinen abergläubiſchen und ſchwärmeriſchen Gottesdienſt (Cultus) geben.

c. Der Relation nach: die Freiheit der Kirche, ſowohl innerlich, die Unabhängigkeit der Glieder von einander, als auch äuſserlich, die Unabhängigkeit der Kirche von der politiſchen Macht, beides als in einem, von aller despotiſchen Herrſchaft weit entfernten, Freiſtaat (daſs alſo weder Prieſterherrſchaft, noch Herrſchaft ſeyn wollender Inſpirirten in ihr ſei). Sie kann nehmlich zwar Lehrer haben, die ſie durch die Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, durch die Kraft der Moralität in Lehre und Beiſpiel regieren *), und vom Staat auf ihre Grenzen zurück gewieſen werden, wenn ſie Unruhe und Unſicherheit im Staat anrichten, und die Kirche alſo aufhören

*) Alle Rechte der Kirche ſind: vermahnen, belehren, ſtärken und tröſten; und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche ſind ein geneigtes Ohr und ein williges Herz. Mendelsſohns Jeruſalem 1. Abth. S. 62.

ſollte, die wahre Kirche zu ſeyn; aber weder die Lehrer noch der Staat darf die Gewiſſen der Glieder despotiſch beherrſchen, wenigſtens kann dieſe Herrſchaft nicht zu den Grundſätzen einer wahren Kirche gehören *). In der wahren Kirche darf alſo weder Hierarchie (Prieſterherrſchaft), noch Illuminatismus (Inſpirirtenherrſchaft), eine Art von Demokratie (Volksherrſchaft), durch beſondere Eingebungen, ſeyn, die nach jedes ſeinem Kopfe von anderer ihren verſchieden ſeyn können.

d. Der Modalität nach: die Unveränderlichkeit der Conſtitution der Kirche, doch mit dem Vorbehalt, daſs die zufälligen Anordnungen, welche bloſs die Adminiſtration (Verwaltung) betreffen, nach Zeit und Umſtänden können abgeändert werden; wozu ſie doch aber die ſichern Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks, nehmlich Moralität) *a priori* enthalten muſs. Die wahre Kirche kann nur auf eine einzige Art beſtimmbar, ſo und nicht anders ſeyn (R. 167). Sie kann alſo zwar Symbole haben, aber dieſe ſind willkührlich, und, weil ihnen die Authenticität (die Sicherheit, daſs ſie den Willen des Geſetzgebers enthalten) mangelt, zufällig, dem Widerſpruch ausgeſetzt und veränderlich. In der wahren Kirche müſſen öffentliche zur Vorſchrift gemachte Geſetze ſeyn, auf welche ſich die ganze Conſtitution urſprünglich gründet, und die zuſammen ſich gleichſam in einem Geſetzbuche finden, welches Authenticität hat (R. 142. ff. 226).

**) Man ſiehet bald die Kirche das Merkmal weit in das Gebiet des Staats hinübertragen, bald den Staat ſich Eingriffe erlauben, die, den angenommenen Begriffen zufolge, eben ſo gewaltſam ſcheinen. Mendelsſohns Jeruſalem, 1. Abſchn. S. 4.

3. Ueber dieſe Vorſtellung von der Conſtitution der Kirche wird Folgendes mehr Licht geben, und betrifft alſo das Kennzeichen einer wahren Kirche ihrer Modalität nach. Der reine Religionsglaube, d. i. der Glaube, welcher auf innern Geſetzen beruht, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwickeln laſſen, iſt derjenige, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann. Denn er iſt ein bloſser Vernunftglaube, d. i. ein Fürwahrhalten deſſen, was in moraliſcher Abſicht nothwendig für wahr gehalten werden muſs, und läſst ſich alſo Jedermann mittheilen, oder dieſs Fürwahrhalten läſst ſich in Jedermann hervorbringen. Der hiſtoriſche Glaube hingegen, d. i. der Glaube, welcher ſich bloſs auf Thatſachen (*facta*) ſtützt, kann keine allgemeine Kirche gründen, weil er ſeinen Einfluſs nicht weiter ausbreiten kann, als ſo weit die Nachrichten hinlangen können. Denn wenn ich Facta glauben ſoll, ſo muſs ich in ſolchen Zeiten und an ſolchen Orten leben, die mich nicht hindern, ſondern mir es vielmehr möglich machen, dieſe Facta nicht nur zu erfahren, ſondern auch ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, wozu ich überdem noch das Vermögen und gewiſſe Kenntniſſe haben muſs. Und dennoch iſt eine beſondere Schwäche der menſchlichen Natur daran ſchuld, daſs ſich auf den reinen Religionsglauben keine Kirche gründen läſst (R. 145).

4. Die Menſchen bedürfen nehmlich einer gottesdienſtlichen Religion, d. i. einer ſolchen, in welcher die Pflicht als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menſchen, behandelt wird; weil es ihnen ſchwer wird, ſich Gott nicht als ein bedürftiges Weſen zu denken, dem ſie zu dienen verpflichtet ſind, und ſich vorzuſtellen, daſs ſie ſchon dadurch beſtändig im Dienſte Gottes ſind, wenn ſie ihre Menſchenpflichten erfüllen. Wie Gott als unſer Geſetzgeber verehrt

ſeyn will, das hat er uns entweder durch bloſs ſtatutariſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns nicht von ſelbſt, ſondern bloſs darum, weil er ſie uns gab, verpflichten, oder durch rein moraliſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns von ſelbſt verpflichten, und die wir eben darum, weil ſie uns verpflichten, auch für ſeine Geſetze erkennen, geboten. Im erſtern Fall iſt die Kenntniſs ſeiner (ſtatutariſchen) Geſetze nur dadurch möglich, daſs ſie uns offenbaret werden, das Fürwahrhalten derſelben gründet ſich dann auf dieſe Offenbarung, als auf ein Factum, und iſt ein hiſtoriſcher, nicht ein reiner Vernunftglaube. Eine Offenbarung kann aber, als eine Thatſache, nicht zu Jedermanns Kenntniſs und Ueberzeugung gelangen, und alſo auch nicht für Jedermann verbindend ſeyn. Wie Gott alſo, als unſer Geſetzgeber, von uns, bloſs als Menſchen (nicht als zu einer, die allgemeine Beförderung des Sittlichguten zur Abſicht habenden, Geſellſchaft Verbundenen) verehrt ſeyn will, das muſs er uns durch die rein moraliſchen Geſetze geboten haben. Wir ſind aber in Anſehung Gottes nicht bloſs Menſchen, die in Rückſicht des Sittlichguten noch im Naturſtande leben, ſondern auch Bürger eines göttlichen Staats (Reichs Gottes) auf Erden, oder Mitglieder einer Verbindung, welche auf die Beförderung des Sittlichguten unter den Menſchen abzweckt, unter dem Namen einer Kirche. Und hier ſcheint die Frage: wie will Gott in einer Kirche (von einer Gemeinde, die Gott als ihr unſichtbares Oberhaupt betrachtet, das ſie nach Tugendgeſetzen regiert und richtet) verehrt ſeyn? nicht durch bloſse Vernunft, ſondern durch eine ſtatutariſche, uns nur durch eine Offenbarung kund werdende, Geſetzgebung beantwortlich zu ſeyn. Mithin ſcheint eine Kirche eines hiſtoriſchen Glaubens, welchen man, im Gegenſatze mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen,

ſ. Kirchenglauben. Denn bei dem reinen Religionsglauben kommt es bloſs auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nehmlich die in moraliſcher Geſinnung geſchehende Beobachtung aller Pflichten, als ſeiner Gebote, an. Eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menſchen unter moraliſchen Geſinnungen zu einem moraliſchen gemeinen Weſen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung. Das heiſst, eine Kirche bedarf einer gewiſſen Form, welche auf Bedingungen beruhet, die aus der Erfahrung entſpringen, und die folglich an ſich zufällig und mannigfaltig (nicht bloſs eine einzige) iſt, mithin nicht ohne göttliche ſtatutariſche Geſetze erkannt werden kann. Aber dieſe Form zu beſtimmen, darf darum nicht ſofort als ein Geſchäft des göttlichen Geſetzgebers angeſehen werden. Man kann vielmehr mit Grunde annehmen, der göttliche Wille ſei, daſs wir die Vernunftidee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen, und ſelbſt die Form einer ſolchen Kirche beſtimmen. Nun möchten zwar die Menſchen manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg verſuchen, aber darum ſollen ſie dennoch nicht aufhören, mit Vermeidung ihrer gemachten Fehler dieſem Zwecke aufs neue nachzuſtreben. Dieſes Geſchäft iſt ihre Pflicht, aber es iſt gänzlich ihnen ſelbſt überlaſſen. Man hat alſo nicht Urſache, die Geſetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttliche ſtatutariſche zu halten. Es iſt vielmehr Vermeſſenheit, jene Geſetze für göttliche auszugeben, und ſich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der Kirche zu beſſern. Oder es iſt wohl gar ein uſurpirtes Anſehen, das man ſich giebt, wenn man jene Geſetze für göttliche ausgiebt, um durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge mit den Kirchenſatzungen ein Joch aufzulegen. Dagegen würde es Eigendünkel ſeyn, die Göttlichkeit der Anordnung ei-

ner Kirche schlechtweg zu läugnen. Woher will man wissen, dass die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung seyn könne? Sie muss aber alsdann freilich auch, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der grössten Einstimmung seyn. Der Eigendünkel, hierüber verwerfend abzusprechen, würde desto grösser seyn, wenn nicht wohl eingesehen werden kann, wie eine solche Kirche ohne die gehörig vorbereitenden Fortschritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können. Es ist also zweifelhaft, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen. Bei dieser Zweifelhaftigkeit nun beweist sich der Hang der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion, welche auf willkührlichen Vorschriften beruht. Aus dieser Beschaffenheit einer gottesdienstlichen Religion aber entspringt der Hang der Menschen zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, dass über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine der Offenbarung bedürftige Gesetzgebung hinzukommen müsse. Mit dieser Gesetzgebung ist es nehmlich auf die unmittelbare Verehrung des höchsten Wesens angesehen, nicht auf die Verehrung Gottes vermittelst der Vernunft und schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote. Hierdurch geschieht es nun, dass Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion, niemals für an sich nothwendig halten werden. Sie werden sie nur als Mittel betrachten, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloss Mittel zur Beförderung der Moralität ist) gehörigen

Vorſchriften ihrem Gott zu dienen *) (wie ſie ſagen). Indeſſen ſind alle dieſe Obſervanzen im Grunde moraliſchgleichgültige Handlungen, werden aber eben darum für deſto gottgefälliger gehalten, weil ſie bloſs um ſeinetwillen geſchehen ſollen. Der Kirchenglaube geht alſo in der Bearbeitung der Menſchen zu einem ethiſchen gemeinen Weſen (einer Kirche) natürlicherweiſe vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienſt geweihete Gebäude) waren eher, als Kirchen (Verſammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen). Eben ſo waren Prieſter (geweihete Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geiſtliche (Lehrer der reinmoraliſchen Religion), und gehen dieſen mehrentheils auch noch im Range und Werthe bei der groſsen Menge vor (R. 145. ff.).

5. Es kann alſo mancherlei ſich von einander abſondernde Kirchen geben, weil die Form derſelben zufällig iſt, aber es kann in ihnen allen dennoch eine und dieſelbe wahre Religion anzutreffen ſeyn (R. 154). Wenn aber eine Kirche ſich ſelbſt, wie gewöhnlich geſchieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob ſie gleich auf einen beſon-

*) Gott bedarf unſeres Beiſtandes nicht, verlanget keinen Dienſt von uns, keine Aufopferung unſerer Rechte zu ſeinem Beſten, keine Verzicht auf unſere Unabhängigkeit zu ſeinem Vortheil. Die Wörter, Dienſt, Ehre u. a. haben in Beziehung auf Gott eine ganz andere Bedeutung, als in Beziehung auf Menſchen. Gottesdienſt iſt nicht Dienſt, den ich Gott erzeige, Ehre Gottes nicht Ehre, die ich Gott anthue. Man hat, um die Worte zu retten, ihre Bedeutung geändert. Der gemeine Mann aber klebt noch immer an der ihm gewöhnlichen Bedeutung, und hänget noch immer feſt an ſeinem Sprachgebrauch, woraus in Religionsſachen viel Verwirrungen entſtanden ſind. Mendelsſohns Jeruſalem, 1. Abſchn. S. 60. f.

dern Offenbarungsglauben gegründet ist, der, als historisch, nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann), so wird der, welcher ihren besondern Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt (R. 155), s. Ketzer.

6. Das wichtigste Merkmal der Wahrheit einer wahren Kirche ist also ihr rechtmäſsiger Anspruch auf Allgemeinheit. Gründet sie sich nur auf einen Offenbarungsglauben, so entbehrt sie dieses Merkmal. Denn ein Offenbarungsglaube ist ein historischer Glaube, der zwar durch Schrift sich weit ausbreiten, der spätesten Nachkommenschaft zugesichert werden, und auch zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen kann, aber doch nicht einer allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist. Nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. Aber dennoch muſs irgend ein historischer Kirchenglaube benutzt werden, wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares zu verlangen. Die Menschen verlangen immer irgend eine Erfahrungsbestätigung, worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rücksicht nehmen muſs, und die man gemeiniglich auch vorfindet (R. 157). Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäſs) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewuſstseyn, daſs er bloſs ein solcher sei, so kann eine solche Kirche, die sich auf beiderlei Glauben gründet, immer die wahre heiſsen. Der Kirchenglaube muſs aber dann, als solcher, auch ein Princip bei sich führen, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern. Da nun über

historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, so kann eine solche Kirche nur die **streitende** genannt werden. Sie muss aber die Aussicht haben, endlich in die **unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende**, überzugehen (R. 167. f.). In der Offenbarung Johannis wird diese Idee, nehmlich die Kirche als **triumphirend**, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt, und so das künftige und letzte Schicksal derselben, (welches aber eben darum in keiner endlichen Zeit erreichbar ist,) vorgestellt. Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen seyn würde (indem die Vermischung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den erstern zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch das Beispiel der erstern vom Bösen abzuziehen), wird, nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derselben vorgestellt. Dieser wird noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, hinzugefügt. Er hat den vollkommenen Sieg über alle äussere Feinde erhalten, die auch als in einem Staate (dem Höllenstaate) betrachtet werden. Hiermit hat dann alles Erdenleben ein Ende, indem der letzte Feind der guten Menschen, der Tod, aufgehoben wird (1 Cor. 15, 26). So hebt dann an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, die Unsterblichkeit an. Die Form der Kirche wird nun aufgelöset. Der Statthalter auf Erden aber tritt nun mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in eine Classe. Und so wird dann **Gott alles in allem** seyn (1 Cor. 15, 28.) (R. 202. ff.). Dieser letzte Ausgang kann (wenn man das Geheimnissvolle, über alle Grenzen der Erfahrung Hinausreichende, bloss zur heiligen **Geschichte** der Menschheit Gehörige, uns also prak-

tiſch nichts Angehende, bei Seite ſetzt) ſo verſtanden werden, daſs der Geſchichtsglaube ſelbſt aufhören werde. Denn als Kirchenglaube bedarf er ein heiliges Buch zum Leitbande der Menſchen, und verhindert dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche. Er wird daher in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen; wohin wir denn jetzt, durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleiſsig arbeiten ſollen (R. 204 *).

7. Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Glaubensfreiheit oder Freiheit in Glaubensſachen zu vereinigen, iſt eine Aufgabe, zu deren Auflöſung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moraliſche Intereſſe, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt. Es iſt aber wenig Hoffnung vorhanden, dieſes in einer ſichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir die menſchliche Natur hierüber befragen. Eine jede Kirche hegt den ſtolzen Anſpruch, eine allgemeine zu werden, wie jeder einzelne Staat den, eine Univerſalmonarchie zu errichten. So wie ſich aber die Kirche ausgebreitet hat und herrſchend wird, zeigt ſich bald ein Princip der Auflöſung und Trennung in verſchiedene Secten (R. 182 *) f.).

8. Die Geſchichte der Kirche (Kirchengeſchichte) iſt die Geſchichte des Kirchenglaubens, ſ. Kirchenglaube, 21. Dieſe Geſchichte kann aber nur Einheit haben, wenn ſie bloſs auf denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechts eingeſchränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche ſchon ihrer Entwickelung nahe gebracht iſt. Denn durch dieſe iſt wenigſtens die Frage, wegen des Unterſchieds des Vernunft- und Geſchichtsglaubens ſchon aufgeſtellt, und ihre Entſcheidung zur gröſsten moraliſchen Angelegenheit gemacht. Die Geſchichte verſchie-

dener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt keine Einheit der Kirche. Eben so muss auch eine Einheit des Princips da seyn, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander in einem und demselben Volk zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll (R. 184. f.). So führte die christliche Kirche von ihrem Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich, dem sie allmählig näher gebracht wird. Der jüdische Glaube aber gab zur Gründung der christlichen Kirche nur die physische Veranlassung, und steht daher mit dem christlichen Kirchenglauben in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen (R. 185.). Das Judenthum ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloss Vereinigung einer Menge Menschen, die sich zu einem gemeinen Wesen unter bloss politischen Gesetzen (einem Staat) formten. Sie formten sich mithin nicht zu einer Kirche, oder zu einem gemeinen Wesen unter bloss ethischen Gesetzen. Dass Gott als das Oberhaupt des Staats betrachtet wurde, machte, dass man diesen Staat mit einer Kirche, in der Gott allein das Oberhaupt seyn kann, verwechselte. Das Judenthum sollte also ein bloss weltlicher Staat seyn, so dass, wenn derselbe etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube an einen Wiederhersteller desselben (Messias) übrig bliebe. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist: 1. sind alle Gebote gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte) gegeben; 2. sind absichtlich alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote nur auf irdische eingeschränkt, da doch ohne Glauben an ein künfti-

ges Leben gar keine Religion gedacht werden kann; 3. ist es so weit gefehlt, dafs das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörig Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dafs es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschlofs. Es sah sich als ein besonderes vom Jehovah für sich auserwähltes Volk an, welches alle andere Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde (R. 186. ff.).

9. Fragt man: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so antwortet K.: es ist die jetzige. Und zwar versteht er dieses so, dafs man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit, wenigstens von einigen, öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen. Dann kann man auch davon eine continuirliche Annäheruug zu einer, alle Menschen auf immer vereinigenden, Kirche erwarten. Und diese Kirche wird allein das seyn, was sie seyn soll, die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden. Der Beweis dieser Behauptung ist: Die Vernunft hat jetzt in allen Ländern Europas unter wahren Religionsverehrern 1. den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Offenbarung angenommen, weil man derselben, wenn sie ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und erhalten werden kann; 2. den Grundsatz, dafs die heilige Geschichte jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden müsse, weil sie blofs zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, und für sich allein auf die Annehmung mora-

lischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesen nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Gegenstandes (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist. Zugleich schärft man sorgfältig, und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum unthätigen Glauben überzuschreiten) wiederholentlich ein: dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unsrer Seligwerdung thue oder gethan habe, bestehe; sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden. Das letztere kann aber niemals etwas anders seyn, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen kann. Von der Nothwendigkeit dessen aber, was wir hiernach zu thun haben, und worin es bestehe, kann jeder Mensch ohne Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden (K. 197. ff.).

10. Eine Kirche, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr als menschliche Weisheit (sowohl der Einsicht als Gesinnung nach) zu erfordern. Das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, scheint zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen. Wie können Menschen ein Reich Gottes stiften, als wäre es das Reich eines menschlichen Monarchen; Gott muss selbst der Urheber seines Reichs seyn. Allein wir wissen nicht, was Gott unmittelbar dazu thue. Gottes unmittelbare Wirkungen sind uns ja überhaupt unbekannt, wie könnten wir wissen, was er unmittelbar thut, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu seyn, wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen. Aber das wissen wir wohl, was wir dazu thun sollen. Was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern des Reichs Gottes tauglich zu

machen, ist uns nicht unbekannt. Diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, wird uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzten Fall (wenn jene Idee durch Schrift erweckt und öffentlich ward) Gott selbst als Stifter anzusehen ist. Ist aber Gott auch der Urheber der Constitution, so sind doch Menschen, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation. Diejenigen unter diesen Menschen, welche, der Organisation gemäss, die öffentlichen Geschäfte der Kirche verwalten, machen, als Diener derselben, die Administration der Kirche aus. Alle übrigen Glieder aber sind eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, welche die Gemeine heisst (R. 226.).

11. Die reine Vernunftreligion verstattet als öffentlicher Religionsglaube nur die blosse Idee von einer unsichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche, die auf Satzungen gegründet ist, ist allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig. Der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips (der Sittlichkeit) in der unsichtbaren Kirche kann also nicht als ein Kirchendienst angesehen werden, und die Vernunftreligion hat folglich keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens. Ein jedes Glied der unsichtbaren Kirche empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber, Gott, seine Befehle. Wir stehen aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben, worin eben das Wesen der Religion besteht) jederzeit im Dienste Gottes. Folglich wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern (doch ohne dass sie Beamte sind) haben, nur werden sie in so fern

nicht Diener einer sichtbaren Kirche heissen können. Jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche kann nur in so fern die wahre seyn, als sie ein Princip in sich enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern. Denn ihr Ziel ist, den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können. Also werden wir in den statutarischen Gesetzen, auf welchen die sichtbare Kirche errichtet ist, und durch die Beamten derselben, doch einen Dienst (*cultus*) der Kirche in so fern annehmen können, als diese ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Nun wird es aber, weil es in allen Ständen der Menschen solche giebt, die ihr Geschäft nicht verstehen, und denen es an einem guten Willen (unter der Herrschaft des guten Princips) fehlt, auch Diener der Kirche geben, welche auf jenes Ziel gar nicht Rücksicht nehmen. Diese werden vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich halten, die Anhänglichkeit aber an dem historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, und daher des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips mit Recht beschuldigt werden können (R. 227. ff.), s. Afterdienst.

12. Jesus ist nun ein Lehrer, von dem die Geschichte (oder wenigstens die allgemeine, nicht gründlich zu bestreitende, Meinung) sagt, dass er eine reine, für alle Welt fassliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren, als uns aufbehalten, wir deshalb selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines

läſtigen, zur moraliſchen Abſicht nicht abzweckenden, herrſchenden Kirchenglaubens (deſſen Frohndienſt zum Beiſpiel jedes andern in der Hauptſache bloſs ſtatutariſchen Glaubens, dergleichen in der Welt zu der Zeit allgemein war, dienen kann), vorgetragen habe. Wir finden, daſs er die allgemeine Vernunftreligion zur oberſten unnachlaſslichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht, und nur gewiſſe Statuta hinzugefügt habe. Wir finden ferner, daſs dieſe Statuta Formen und Obſervanzen enthalten, die zu Mitteln dienen ſollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen. Dieſer Kirche kann man folglich, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen der hierauf abzweckenden Anordnungen Jeſu, den Namen der wahren allgemeinen Kirche nicht ſtreitig machen. Jeſu ſelbſt aber kann man das Anſehen nicht gründlich beſtreiten, die Menſchen zur Vereinigung in dieſe Kirche berufen zu haben. Darum muſs man aber den Glauben nicht mit neuen beläſtigenden Anordnungen vermehren, oder auch aus den von Jeſu zuerſt getroffenen beſonders heilige, und für ſich ſelbſt als Religionsſtücke verpflichtende Handlungen machen wollen (R. 238. f.). Jeſus kann alſo zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menſchen Herz geſchriebenen, Religion (denn die iſt nicht von willkührlichem Urſprung), aber doch der erſten wahren Kirche verehrt werden (R. 239.). In dieſer (chriſtlichen) Kirche kann nun weder der hiſtoriſche Glaube, noch der praktiſche und moraliſche Vernunftglaube, als für ſich allein beſtehend angeſehen, und einer von dem andern getrennt werden. Der Vernunftglaube kann nicht von dem hiſtoriſchen Glauben getrennt werden, weil der chriſtliche Glaube ein Religionsglaube iſt; der hiſtoriſche Glaube nicht von dem Vernunftglauben, weil der chriſtliche Glaube ein gelehrter Glaube (d. i. den man nicht aus bloſser Vernunft entwickeln, ſon-

dern von andern lernen mufs) ift (R. 248.). Soll nun nicht die grofse Zahl der Ungelehrten ganz blind von der kleinen Zahl der Schriftgelehrten abhängen, fo mufs die allgemeine Menfchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriftlichen Glaubenslehre für das oberfte, gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber als blofses, aber höchft fchätzbares, Mittel zur natürlichen Religion geliebt und cultivirt werden. Denn auf die Offenbarungslehre ift die Kirche gegründet, und ob fie gleich der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, fo giebt fie doch auch der natürlichen Religion, felbft für die Unwiffenden, Fafslichkeit, Ausbreitung und Fortdauer (R. 250.). Das ift der wahre Dienft der Kirche, unter der Herrfchaft des guten Princips, der ächten Moralität; aller andere ift Afterdienft, f. Afterdienft, 1.

13. Eine Kirche, welche dies umkehrt, und den Offenbarungsglauben zum Zweck, die natürliche Religion aber zum Mittel macht, hat nicht eigentlich Diener (*miniftri*). Dergleichen hat nur die vorher befchriebene Kirche, diefe Afterkirche hingegen hat gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche fich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiffen wollen. Und wenn fie auch gleich (wie in einer proteftantifchen Kirche) nicht im Glanze der Hierarchie, als mit äufserer Gewalt bekleidete geiftliche Beamte, erfcheinen, und fogar mit Worten dagegen proteftiren, fo berauben fie doch die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde. Diefe befteht nehmlich darin, dafs die reine Vernunftreligion allemal die höchfte Auslegerin der heiligen Schrift feyn mufs. Dahingegen gebieten jene hohen Beamten, die Schriftgelehrfamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen. Sie verwandeln auf diefe Art den Dienft (*minifterium*) der Kirche in eine Beherrfchung (*imperium*)

der Glieder derselben, ob sie zwar (um diese Anmaſsung zu verstecken) sich den bescheidenen Titel der Diener beilegen (R. 251.). Weil nun, auſser diesem Clerus, alles übrige Laie ist (das Oberhaupt des gemeinen politischen Wesens oder des Staats nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat. Sie beherrscht ihn aber nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluſs auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können. Denn dazu hat eine geistliche Disciplin dann selbst das Denken des Volks gewöhnt. Alsdann untergräbt aber auch die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen, und witzigt sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten ab. So bringt denn alsdann die Kirche, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervor, was sie beabsichtigt (R. 278).

Die Stifter der christlichen Kirche nahmen überdem die Geschichte des Judenthums, als ein damaliges Anpreisungsmittel, unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf, und setzten noch Traditionen und Auslegungen hinzu. Diese erhielten von Concilien gesetzliche Kraft, oder wurden durch Gelehrsamkeit beurkundet, oder gar mit den Eingebungen des innern Lichts (dem Antipoden der Gelehrsamkeit, weil es sich jeder Laie auch anmaſsen kann) vermehrt. Es ist daher auch noch nicht abzusehen, wie viel Veränderungen dadurch dem christlichen Kirchenglauben noch bevorstehen mögen. Das ist aber nicht zu vermeiden, so lange wir die Religion nicht in (Luc. 17, 21. 22.), sondern auſser uns suchen (R. 254). S. übrigens: Afterdienst, 2. ff.).

14. Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht (Matth. 11, 30.), wo die Pflicht als durch

unſere eigene Vernunft uns aufgelegt betrachtet werden kann. Dieſes Joch nehmen wir in ſo fern, weil wir es uns ſelbſt auflegen, freiwillig auf uns. Von dieſer Art ſind aber nur die moraliſchen Geſetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche ſagen konnte: ſie ſind nicht ſchwer (1 Joh. 5, 3.) (R. 276. *).

Kant Religion III. St. IV. S. 142. — VIII. 204. — IV. Stück, S. 226 — 278.

Kirchendienſt.

Die Verehrung Gottes zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen. Er entſtand aus dem Tempeldienſt, d. i. dem knechtiſchen Gottesdienſte, der eine gewiſſe öffentlich geſetzliche Form bekommen hatte, nachdem mit dieſen Geſetzen allmählig die moraliſche Bildung der Menſchen verbunden worden. Der Tempeldienſt nahm wieder von einem Götzendienſt ſeinen Urſprung, indem dem hülfloſen Menſchen durch die natürliche, auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete, Furcht eine ſolche Verehrung mächtigerer Weſen, als er ſich fühlte, abgenöthigt wurde. Dem Kirchendienſt ſowohl als dem Tempeldienſt liegt ein Geſchichtsglaube zum Grunde, bis man endlich dieſen bloſs für proviſoriſch, und in ihm die ſymboliſche Darſtellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu ſehen angefangen hat (R. 270.).

Kirchengehen,

öffentlicher Gottesdienſt, *cultus*, *culte*, So wird der feierliche äuſsere Gottesdienſt in einer Kirche genannt (R. 308). Es ſind hier vier Merkmale des Kirchengehens angegeben:

a. es ist ein Gottesdienst;

b. dieser Gottesdienst ist ein äußerer;

c. er ist feierlich;

d. in einer Kirche.

a. Das Kirchengehen ist ein Gottesdienst. Ein Gottesdienst aber ist eine Verehrung Gottes. Durch unsere Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweiheten Tagen wollen wir nehmlich die Gottheit verehren, zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen.

b. Dieser Gottesdienst ist ein äußerer, d. i. er fällt in die äußern Sinne, und ist nicht, wie das Beten, ein innerer Gottesdienst.

c. Er ist feierlich, d. i. mit solchen Umständen (Förmlichkeiten) begleitet, welche die Wichtigkeit der Sache erfordert.

d. Es ist ein Gottesdienst in einer Kirche, d. i. an einem Versammlungsort, der zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen bestimmt ist.

2. Die Absicht des Kirchengehens oder des öffentlichen Gottesdienstes ist, die äußere Ausbreitung des Sittlichguten dadurch, daß man in den öffentlichen Zusammenkünften, an dazu gesetzlich geweiheten Tagen, religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gesinnungen) laut werden läßt, und sie so durchgängig mittheilt. Denn Gott bedarf keines Dienstes, also muß das Kirchengehen oder der öffentliche Gottesdienst uns selbst zur Absicht haben. Hauptsächlich aber ist der öffentliche Gottesdienst eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen,

und daher ist er nicht allein in jener erstern Rücksicht, daſs durch ihn das Sittlichgute soll ausgebreitet werden, ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel; sondern auch eine ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; nur muſs dieser Gottesdienst auch nicht Förmlichkeiten enthalten, die das Gewissen belästigen können. Wenn der Gottesdienst z. B. Förmlichkeiten (Ceremonien) enthielte, die auf Idololatrie führen, so würde das gegen das Vernunftgebot seyn: du sollst dir kein Bildniſs machen u. s. w. (R. 299. f. 308. f.).

5. Das Kirchengehen an sich als ein Gnadenmittel gebrauchen zu wollen, ist ein Wahn. Denn es wird ja durch den öffentlichen Gottesdienst nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin dadurch Gott nicht unmittelbar gedient. Dennoch sollen wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie etliche pflegen, sondern unter einander ermahnen (Ebr. 10, 25.). Darum hat aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit, die eine bloſs sinnliche Vorstellung der Allgemeinheit der Religion ist, nicht besondere Gnaden verbunden; wenn es gleich mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen (Staat) und der äuſsern Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, daſs man dem Regenten des Staats durch äuſsere Zeichen der Ehrerbietung zu gefallrn sucht, und dadurch seine Achtung für die bürgerliche Verfassung überhaupt an den Tag legt. Allein zur Qualität eines Bürgers im Reiche Gottes, als solchen, trägt es nichts bei, daſs man Gott durch das Kirchengehen zu gefallen sucht, vielmehr verfälscht dieser Wahn die sittlichgute Gesinnung, und dient dazu, den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung

den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen, durch einen betrüglichen Anstrich von Frömmigkeit, zu verdecken (R. 309. f.).

4. Wir haben gesehen, daſs durchs Kirchengehen auch Erbauung beabsichtigt wird. Das öffentliche Gebet bei dem öffentlichen Gottesdienst ist nun zwar auch kein Gnadenmittel, aber es ist doch eine ethische Feierlichkeit, sowohl das in der vereinigten Anstimmung der religiösen Lieder, als auch das in der förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichteten, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassenden Anrede. Diese letztere, da sie die moralische Angelegenheit der Menschen als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen aller zu einerlei Zweck (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, kann nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen, sondern hat auch mehr Vernunftgrund für sich als die Privatgebete. In den letztern kleidet man den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in eine förmliche Anrede, ohne dabei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens und eine eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur zu denken. Es wird hierbei vorausgesetzt, daſs der Betende nicht der Meinung ist, das Privatgebet sei ein Gnadenmittel. Bei dem gemeinschaftlichen Gebet in der Kirche hingegen ist eine besondere Absicht, nehmlich, es soll eine Feierlichkeit seyn, welche die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des ganzen Reichs Gottes vorstellt. Hierdurch erhält man nun ein Mittel, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen; welches nicht schicklicher geschehen kann, als durch Vergegenwärtigung des unsichtbaren Oberhaupts des Reichs Got-

tes vermittelst einer förmlichen an ihn gerichteten Anrede (R. 306. *) f.).

Kant Religion IV. St. Allg. Anm. S. 299. f. — S. 306 * f. — S. 308. ff.

Kirchenglaube,

Bibelglaube, biblischer Glaube, gottesdienstlicher Religionsglaube, Offenbarungsglaube. Der Inbegriff der bloss statutarischen Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen (F. 73). Glaubenssätze sind aber statutarisch, heisst, sie sind für uns zufällig und Offenbarungslehren. Dieser Kirchenglaube kann sich nun bloss, wie bei den Protestanten, auf die Bibel gründen, oder, wie in der römischen Kirche, auch auf die Tradition. Er hält oft das, was bloss Vehikel und Mittel zur Beförderung der Religion ist, für Artikel derselben. Und der gemeine Mann nennt diesen Kirchenglauben Religion (R. 154). In Ansehung eines solchen Kirchenglaubens kann es nun Sectenverschiedenheit geben, wie schon das eine ist, dass die eine Partei ihn bloss auf die Bibel, die andere ihn auch auf die Tradition gründet. (F. 70. f. 73. R. 152.) Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten nie etwas anders, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen (R. 155.).

2. Allgemeinheit für einen Kirchenglauben, d. i. die Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenssätze desselben von allen Menschen zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), ist ein Widerspruch. Denn unbedingte Allgemeinheit, d. h. dass ohne alle Einschränkung alle Menschen diese Glaubenssätze für wahr annehmen sollen, setzt Nothwendigkeit voraus, d. i. dass es gar nicht mög-

lich ist, daſs sie nicht wahr seyn sollten. Nothwendigkeit findet aber nur da statt, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloſse Statuten, d. i. von der Willkühr eines Oberherrn ausgehende Lehren sind. Denn da ist die Ueberzeugung, daſs diese Lehren von diesem Oberherrn wirklich herrühren, offenbar nur zufällig, weil sie auf Erfahrung beruhen, die nicht Jedermann gemacht hat, und bei der auch keine absolute Sicherheit statt finden kann. Bei dem reinen Religionsglauben hingegen, d. i. bei dem Inbegriff moralischer Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, kann keine Sectirerei in Glaubenssachen statt finden, weil diese mit dem Bewuſstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens (für alle Menschen) sind. Wenn also in einer Kirche Sectirerei angetroffen wird, so entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens, (der daher auch nur für einige Menschen, z. B. für Judenchristen gültig ist). Dieser Fehler besteht darin, daſs man die Statuten eines solchen Kirchenglaubens, selbst göttliche Offenbarungen, für wesentliche Stücke der Religion (die sich bloſs auf moralische Begriffe gründet) hält; daſs man mithin den Empirismus in Glaubenssachen, d. i. die Behauptung, daſs Glaubenssachen, die sich auf Erfahrung gründen, eben so allgemein und nothwendig seyn sollen, als solche, die sich auf Vernunft gründen, dem Rationalismus (der Behauptung des Gegentheils) unterschiebt, und so das bloſs Zufällige für an sich nothwendig ausgiebt. Es kann aber in zufälligen Lehren vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegungen von Satzungen geben. Folglich ist es leicht einzusehen, daſs der bloſse Kirchenglaube eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde (F. 73.)

3. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundſatz eines Kirchenglaubens iſt: daſs dieſer neben den ſtatutariſchen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in ſich enthalten müſſe, die Religion des guten Lebenswandels herbeizuführen. Denn die Religion des guten Lebenswandels iſt das eigentliche Ziel des Kirchenglaubens. Wäre ſie allgemein herrſchend, ſo würden wir des Kirchenglaubens, als eines bloſsen Mittels dazu, ganz entbehren können (R. 269). Der Kirchenglaube muſs alſo durch den reinen Religionsglauben geläutert werden. Es fragt ſich folglich, worin beſtehet denn dieſe Läuterung? Um dieſes beſtimmt anzugeben, ſcheint Kant der zum Gebrauch ſchicklichſte Probierſtein folgender Satz zu ſeyn: ein jeder Kirchenglaube, ſo fern er bloſs ſtatutariſche Glaubenslehren für weſentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewiſſe Beimiſchung vom Heidenthum. Das Heidenthum beſtehet nehmlich darin, das Aeuſserliche, d. i. das Auſserweſentliche der Religion für weſentlich auszugeben. Dieſe Beimiſchung des Heidenthums kann ſo weit gehen, daſs die ganze Religion in einen bloſsen Kirchenglauben übergeht, der Gebräuche für Geſetze ausgiebt. Dann wird die ganze Religion baares Heidenthum. Heidenthum (*Paganismus*) iſt nehmlich, der Worterklärung nach, der religiöſe Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden). Das Volk in Wäldern heiſst aber eine Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfaſſung, mithin ohne öffentliches Geſetz iſt. Wider dieſen Schimpfnamen des Heidenthums verſchlägt das nichts, daſs jene Lehren doch göttliche Offenbarungen ſeien. Denn nicht jene ſtatutariſchen Lehren und Kirchenpflichten ſelbſt, ſondern der unbedingt ihnen beigelegte Werth, daſs ſie Religionsſtücke ſeyn ſollen, iſt das, was da macht, daſs eine ſolche Glaubensweiſe den Namen des Heidenthums verdient (F. 74. f.).

4. Von dem Punct alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Autorität zu ſprechen, hebt die Sectirerei an. Und dies iſt der Fall, wenn der Kirchenglaube nicht durch den reinen Religionsglauben rectificirt wird. Denn da der reine Religionsglaube (als praktiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluſs auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewuſstſeyn der Freiheit verbunden iſt, indeſſen daſs der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt: ſo ſucht ein Jeder etwas für ſeine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen (F. 76.).

5. Dieſe Gewalt veranlaſst nun entweder

a. Separatismus, d. i. bloſse Abſonderung von der Kirche, oder Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr; oder ein

b. Schisma, d. i. öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach ſich zu eben derſelben bekennen; oder

c. Sectirerei, d. i. Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanctionirte Geſellſchaften; von denen einige Glieder noch beſondere, nicht fürs groſse Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demſelben Schatz herholen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit); oder endlich

d. Syncretismus, d. i. die Sucht Frieden zu ſtiften, in der Meinung, durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten allen genug zu thun. Die Syncretiſten ſind noch ſchlimmer als die Sectirer, weil bei dem Syncretismus Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion über-

haupt zum Grunde liegt, und weil ſie im Grunde behaupten, daſs, da doch ein Kirchenglaube im Volk ſeyn müſſe, einer ſo gut wie der andere ſei, wenn er ſich nur durch die Regierung gut handhaben laſſe. Dies iſt ein Grundſatz, der im Munde des Regenten, als eines ſolchen, ganz richtig, auch ſogar weiſe iſt; denn der Regent, als ſolcher, bekümmert ſich nur um den Staatszweck. Allein im Urtheil des Unterthanen ſelbſt, der dieſe Sache aus ſeinem eigenen und zwar moraliſchen Intereſſe zu erwägen hat, würde dieſer Grundſatz die äuſserſte Geringſchätzung der Religion verrathen. Denn es iſt für die Religion keine gleichgültige Sache, wie das Vehikel der Religion beſchaffen ſei, was Jemand in ſeinen Kirchenglauben aufnimmt (F. 77. f).

6. Man kann mit Grunde annehmen, daſs es gar nicht die Sache der Staatsregierung ſei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweiſen. Folglich kann es nur die Abſicht der Regierung ſeyn, den Kirchenglauben dazu zu gebrauchen, lenkſame und moraliſchgute Unterthanen zu haben (F. 95.).

7. Zu dem Ende wird die Regierung

a. keinen Naturalismus, d. i. Kirchenglauben ohne Bibel, ſanctioniren; weil es bei demſelben gar keine dem Einfluſs der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Sie wird alſo

b. die bibliſche Orthodoxie ſanctioniren oder die öffentlichen Volkslehrer daran binden; in Anſehung welcher dieſe wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten ſtehen würden, die es angeht, weil ſonſt ein Pfaffenthum, d. i. eine

Herrſchaft der Werkleute des Kirchenglaubens entſtehen würde, das Volk nach ihren Abſichten zu beherrſchen. Aber die Regierung wird

c. den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion durch ihre Autorität nicht ſanctioniren oder beſtätigen; weil dieſer die natürlichen Grundſätze der Sittlichkeit zur Nebenſache macht, da ſie vielmehr die Hauptſtütze iſt, worauf die Regierung muſs rechnen können, wenn ſie in ihr Volk Vertrauen ſetzen ſoll. Endlich kann die Regierung am wenigſten

d. den Myſticismus, d. i. die Meinung des Volks, übernatürlicher Inſpiration ſelbſt theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben oder ſanctioniren; weil er gar nichts öffentliches iſt, und ſich alſo dem Einfluſs der Regierung gänzlich entzieht (F. 95. ff.).

8. Der bibliſche Glaube iſt ein Meſſianiſcher Geſchichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und beſteht aus einem moſaiſch- meſſianiſchen und einem evangeliſch-meſſianiſchen Kirchenglauben. Dieſer Kirchenglaube erzählt den Urſprung und die Schickſale des Volks Gottes ſo vollſtändig, daſs er von dem anhebt, was in der Weltgeſchichte überhaupt das oberſte iſt, dem Weltanfang (in der Geneſis oder dem erſten Buch Moſe). Er verfolgt aber auch dieſe Schickſale bis zu dem, was in der Weltgeſchichte überhaupt das letzte iſt, bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypſis oder Offenbarung Johannis). Dies kann nun freilich von keinem Andern, als von einem göttlich-inſpirirten Verfaſſer erwartet werden; denn weder bei dem Weltanfang noch dem Weltende iſt ein Menſch zugegen geweſen. Es bietet ſich aber bei

dieſer Geſchichte eine bedenkliche Zahlen-Cabala dar, in Anſehung der wichtigſten Epochen der heiligen Chronologie. Bengel und Frank haben nehmlich gezeigt, daſs die Zahl 7. in der Berechnung der Hauptperioden dieſer Geſchichte eine groſse Rolle ſpiele, welche Vorſtellung den Glauben an die Authenticität dieſer bibliſchen Geſchichtserzählung mehr ſchwächen als ſtärken dürfte (F. 99. f.).

9. Die Beglaubigung der Bibel, als eines in Lehre und Beiſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht auf die Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer (daſs ihnen ihre Kenntniſſe von Gott ſind mitgetheilt worden) ſich gründen (denn dieſe Verfaſſer waren immer dem möglichen Irrthum ausgeſetzte Menſchen). Man muſs vielmehr dieſen Glauben als etwas betrachten, was, wie die Wirkung ſeines Inhalts auf die Moralität des Volks bezeugt, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Menſchen, die mit dem Wiſſenſchaftlichen ganz unbekannt (Idioten) waren, aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beiwohnenden Vernunftreligion geſchöpft iſt. Eben daher muſste es auch, durch dieſe Einfalt, auf die Herzen des Volks den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluſs haben (F. 103.).

10. Es giebt gewiſſe Kraftgenie's, welche ſo keck ſind, daſs ſie wähnen, ſie wären dieſem Leitbande des Kirchenglaubens (der Bibel) ſchon entwachſen. Einige von ihnen ſchwärmen als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen. Andere derſelben ſchwärmen als Myſtiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen. Allein die Regierung würde bald ihre Nachſicht bedauern, wenn ſie jenes groſse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe (die Bibel) vernachläſsigt und leichtſinnigen Händen überlaſſen hätte. Man kann die Frage auf-

werfen: ob der Bibelglaube (als empirifcher), oder umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen folle? Mit andern Worten: ift die Lehre von Gott, weil fie in der Bibel fteht, oder fteht fie in der Bibel, weil fie von Gott ift? Der erftere Satz ift augenfcheinlich inconfequent; weil das göttliche Anfehen des Buchs hierbei vorausgefetzt werden mufs, um die Göttlichkeit der Lehre deffelben zu beweifen. Alfo kann nur der zweite Satz ftatt finden, der aber fchlechterdings keines Beweifes fähig ift, weil es keine Erkenntnifs überfinnlicher Gegenftände giebt. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorfam in Anfehung des Glaubens an folche in der Bibel als übernatürlich aufgeftellte Gegenftände und Thatfachen, als zur Seligkeit erforderlich, ift Aberglaube (F. 126. ff.).

11. Die moralifche Auslegung der Bibel ift die einzige evangelifch-biblifche Methode der Belehrung des Volks in der wahren, innern und allgemeinen Religion. Diefe ift nehmlich eine Auslegung für diejenigen, welche nicht (empirifch) zu wiffen verlangen, was der heilige Verfaffer mit feinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, fondern was die Vernunft (*a priori*) in moralifcher Rückficht bei Veranlaffung einer Spruchftelle, als Text der Bibel, für eine Lehre unterlegen kann. Und das ift es, was das Volk zu wiffen verlangt, wenn ihm etwas an der wahren innern und allgemeinen Religion liegt, die von dem particulären Kirchenglauben, als Gefchichtsglauben (bei dem es allein darauf ankommen mag, was diefer oder jener Menfch gelehrt hat) unterfchieden ift. Hierbei geht dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täufchung zu. Dahingegen wird das Volk in feiner Abficht (die es haben foll) getäufcht, wenn es ftatt des moralifchen (allein feligmachenden) Glaubens, den ein jeder fafst, einen Gefchichtsglauben erhält, den

keiner aus dem Volk zu beweisen vermag; und kann dann mit Recht seinen Lehrer anklagen (F. 110.), s. Auslegung.

12. Was würde aber geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses grosse Mittel der Volksleitung (die Bibel) einmal entbehren müsste? Dies ist eine biblisch-historische Frage, deren Beantwortung unser Vermögen der Wahrsagung übersteigt. Aber so viel ist gewiss, dass es der Weisheit der Regierung gemäss ist (als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiermit in enger Verbindung steht), dafür zu sorgen, dass die Bibel, bei allem Wechsel der Meinungen, noch lange Zeit in Ansehen bleibe (F. 112.).

Muss also ein historischer Kirchenglaube jederzeit, als wesentliches Stück des seligmachenden Glaubens, noch zu dem reinen Religionsglauben hinzukommen? oder ist er ein blosses Leitmittel zum reinen Religionsglauben? Muss er einmal in den reinen Religionsglauben übergehen können, wie ferne diese Zukunft auch sei (R. 169. f.)? Wenn das historische Erkenntniss von einer Genugthuung für die Sünden der Menschen zum Kirchenglauben, ein gebesserter Lebenswandel aber als Bedingung jener Genugthuung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser gebesserte Lebenswandel vor dem Kirchenglauben hergehen müssen (R. 171.). Der Kirchenglaube, als ein historischer Glaube, fängt mit Recht von dem Glauben an eine stellvertretende Genugthuung an. Da der Kirchenglaube aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muss die Maxime des Thuns den Anfang machen. Denn diese ist das, was in dem reinen Religionsglauben, als einem praktischen Glauben die Bedingung ist. Die Maxime des Wissens oder theoretischen

Glaubens aber, kann nur die Befeſtigung oder Vollendung der Maxime des Thuns bewirken (R. 173.). Es iſt eine nothwendige Folge der phyſiſchen und zugleich der moraliſchen Anlage in uns, daſs die Religion endlich von allen empiriſchen Bedingungen allmählig losgemacht werde. Dieſe empiriſchen Bedingungen ſind Statuten, welche auf Geſchichte beruhen. Sie vereinigen vermittelſt eines Kirchenglaubens die Menſchen proviſoriſch zur Beförderung des Guten. Und ſo iſt es, wie der ewige Friede im Naturrecht, eine Idee der reinen Vernunftreligion, daſs ſie zuletzt über alle herrſche, damit Gott ſei alles in allem (1. Cor. 15, 28.). So lange der Menſch (die Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind (1. Cor. 13, 11.), und wuſste mit Satzungen (die ihm ohne ſein Zuthun auferlegt worden) auch wohl Gelehrſamkeit zu verbinden. Ja, er machte ſogar die Philoſophie der Kirche dienſtbar. Wenn er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt. Der erniedrigende Unterſchied zwiſchen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entſpringt aus der wahren Freiheit. Darum giebt es aber doch keine Anarchie (Geſetzloſigkeit. Denn ein Jeder gehorcht zwar dem (nicht ſtatutariſchen) Geſetz, das er ſich ſelbſt vorſchreibt; aber er muſs es doch auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrſchers anſehen. Dieſer verbindet nehmlich alle unter einer gemeinſchaftlichen Regierung unſichtbaren Weſen in einem Staate, welcher durch die ſichtbare Kirche vorher dürftig vorgeſtellt und vorbereitet war (R. 179. f.).

13. Der bibliſche Theolog iſt eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht, d. i. auf Geſetzen, die aus der Willkühr eines andern herfließen. Der rationale Theolog iſt der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen,

der auf innern Gesetzen beruht, d. i. auf solchen, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. In der Bibel findet sich das Christenthum, das ist, die sinnliche Vorstellungsart des göttlichen Willens in derjenigen Form, welche, so viel wir wissen, die schicklichste ist, ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen. Es ist aber aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, das eine enthält den Kanon, das andere das Organon oder Vehikel der Religion. Der erste kann der reine Religionsglaube (ein ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründeter Glaube) genannt werden, der andere ist der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehren und Lebensvorschriften gelten sollten. — Nun ist es Pflicht, auch dieses Leitzeug dazu zu gebrauchen, dem göttlichen Willen Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf. Und so läßt sichs hieraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube gemeiniglich mit verstanden wird, wenn man den Religionsglauben nennt (F. 44.).

14. Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen betrachten darf. Das heißt, man kann diese Lehrmethode nicht als göttliche Offenbarung, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἀνθρωπον), und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀληθειαν) geltend annehmen. Und zwar findet man in dieser Lehrmethode theils ein negatives Verfahren, nehmlich die bloße Zulassung gewisser damals herrschenden an sich irrigen Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden, damaligen Wahn zu verstoßen (z. B. den von den Besessenen); theils ein positives Verfahren, nehmlich, daß sich

die Apostel der Vorliebe eines Volks für seinen alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben sollte, bedienten, um den neuen zu introduciren (z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah) (F. 47.).

15. Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Princip der biblische Theolog mit dem rationalen Theolog in Streit gerathen muss. Der erstere ist für die theoretische biblische Erkenntniss vorzüglich besorgt, und zieht daher den letzteren in Verdacht, er wolle alle Offenbarungslehren wegphilosophiren. Der letztere sieht mehr aufs Praktische, d. i. mehr auf Religion, als auf den Kirchenglauben, und beschuldigt daher den erstern, dass er durch seine Offenbarungslehren den Endzweck des Christenthums, der als innere Religion moralisch seyn muss, und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen bringe (F. 48.), s. Auslegung.

16. Statutarische Dogmen können als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden. Weil aber der Kirchenglaube nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzten fähig bleiben muss, so kann er selbst nicht zum Glaubensartikel gemacht werden. Allein der Kirchenglaube darf doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuss übergangen werden, weil er unter der Gewahrsam der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt. Des Lehrers Sache aber ist, dafür zu warnen, dem Kirchenglauben nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizule-

gen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen (F. 58.).

17. Zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben die Vernunft erfordert. Den Kirchenglauben als Vehikel des Religionsglaubens auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo ist eine solche rechtmäfsiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderm als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Werth hat? Und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? (F. 64.).

18. Man kann einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, dafs das Glauben an gewisse theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit enthalte. Denn bei dem Kirchenglauben ist es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche, angesehen, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrhalten nichts mehr bedürfen, als dafs die Lehre nicht unmöglich sei. Zum Religionsglauben hingegen ist Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statuten (dafs sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundet werden kann. Denn, dafs Statuten göttlich sind, müfste nun immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden, die aber nicht befugt ist, sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben (F. 67.).

19. Man kann aber mit Grunde sagen: dafs das Reich Gottes zu uns gekommen sei (Matth. 6, 10.), wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefafst hat (die wahre moralische Religion öffentlich gelehrt und der Kirchenglaube blofs als Vehikel derselben vorgestellt wird). Dann wird von den Mitgliedern

einer ſolchen Kirche auf Errichtung eines göttlichen ethiſchen Staats (Reichs Gottes) auf Erden wirklich hingearbeitet, obgleich die wirkliche Errichtung deſſelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Es wird alſo nicht behauptet, daſs man dem Kirchenglauben den Dienſt aufſagen ſolle, dies thun nur diejenigen, die den Eigendünkel haben, die ſtarken Geiſter zu ſpielen, ohne einmal zu wiſſen, worauf es ankömmt; auch nicht, daſs man ihn befehden ſolle. Es kann dem Kirchenglauben ſein nützlicher Einfluſs als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienſtlicher Pflicht aller Einfluſs auf den Begriff der eigentlichen (nehmlich moraliſchen) Religion abgenommen, und ſo Verträglichkeit der Anhänger derſelben unter einander durch die Grundſätze der einigen Vernunftreligion geſtiftet werden. Die Verſchiedenheit der ſtatutariſchen Glaubensarten ſollte hierbei kein Hinderniſs ſeyn, denn die Lehrer haben alle Satzungen und Obſervanzen doch zum gemeinſchaftlichen Zweck aller Glaubensarten, zur einigen Vernunftreligion auszulegen. Das Ziel aber iſt einſt, vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung (einer Geſetzlichkeit, die aus der moraliſchen Freiheit hervorgeht) mit Jedermanns Einſtimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moraliſchen Religion angemeſſen iſt, nehmlich die eines freien Glaubens (ſ. Frohn- und Lehnglaube) zu vertauſchen (R. 181. f.).

20. Der Kirchenglaube iſt es allein, von dem man eine allgemeine hiſtoriſche Darſtellung erwarten kann; denn die Religion iſt kein öffentlicher, ſondern ein innerer Zuſtand, folglich giebt es keine Geſchichte der Religion, ſondern nur eine Geſchichte des Kirchenglaubens. Dieſe Geſchichte beſteht darin, daſs man den Kirchenglauben, nach ſeiner verſchiedenen und veränderlichen Form, mit

dem alleinigen und unveränderlichen reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der Kirchenglaube seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des reinen Religionsglaubens, und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm, öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden. Und von da an schreitet sie auch nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung eines solchen Reichs Gottes fort. Man kann voraus sehen, dass die Geschichte des Kirchenglaubens nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben seyn werde. Der Mensch ist nehmlich beständig geneigt, den Kirchenglauben, als Geschichtsglauben, oben an zu setzen. Der reine Religionsglaube aber giebt seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbessernden Glauben zukommt, nie auf, und wird ihn endlich gewiss behaupten (R. 184.) s. Kirche 8.

Kant Religion. III. St. S. 145 — 184. — IV. §. 3. S. 269.
Dess. Streit der Facult. I. Abschn. III. Anhang. S. 44 — 127.

Kirchenwesen,

ecclesiae ratio. Das Kirchenwesen ist die Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, und muss von der Religion, als einer innern Gesinnung, sorgfältig unterschieden werden. Das Kirchenwesen stehet unter dem Oberbefehlshaber des Staats, die Religion hingegen ist ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht; das erstere hat den äussern Gottesdienst zum Gegenstand, der aus dem Volk seinen Ur-

fprung hat (es fei Meinung oder Ueberzeugung), die letztere hat den innern Gottesdienft zum Gegenftande, der aus der Vernunft entfpringt (und ftets Ueberzeugung feyn mufs). Das Kirchenwefen ift indeffen ein wahres Staatsbedürfnifs; denn die Mitglieder des Staats müffen fich auch als Unterthanen einer höchften unfichtbaren Macht betrachten, der fie zu huldigen fchuldig find, und die mit der bürgerlichen oft in einen fehr ungleichen Streit kommen kann. Der Staat hat alfo das negative Recht, den Einflufs der Lehrer auf das fichtbare, politifche gemeine Wefen (den Staat), der der öffentlichen Ruhe nachtheilig feyn möchte, abzuhalten. Es ift ein Recht der Policei, zu hindern, dafs bei dem innern Streit der Lehrer, oder dem der verfchiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr komme (K. 188. f.).

2. Der Staat hat aber nicht das pofitive Recht der Conftitutionalgefetzgebung der Kirche, d. h. das Kirchenwefen nach feinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, und dem Volk den Glauben und gottesdienftliche Formen (*ritus*) vorzufchreiben oder zu befehlen. Diefes mufs gänzlich den Lehrern und Vorftehern, die es fich felbft gewählt hat, überlaffen bleiben. Dafs eine Kirche einen gewiffen Glauben, und welchen fie haben, oder dafs fie ihn unabänderlich erhalten müffe, hängt, dem Recht nach, nicht von der Obrigkeit ab (K. 189.).

3. Es ift unter der Würde der obrigkeitlichen Gewalt, fich in das Innere der Kirche zu mifchen, und z. B. es nicht zuzulaffen, dafs fich die Kirche felbft reformiren dürfe; weil fie fich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fufs der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläfst. Der Monarch, der feine Gewalt gebraucht, Einrichtungen im Innern der Kirche zu machen, han-

delt zwar der Gewalt nach als Monarch, aber der Sache nach, in die er sich mischt, als Kenner, Vorsteher und Verwalter des Kirchenglaubens. (K. 189.)

4. Die obrigkeitliche Gewalt versteht aber auch nichts von dem Innern der Kirche, vornehmlich von den innern Reformen derselben, und kann sie also auch darum nicht verbieten. Denn als obrigkeitliche Gewalt ist sie nicht Glaubenskenner. Es kann auch der Gesetzgeber nicht etwas über das Volk beschliessen, was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann. Das Volk kann aber nicht beschliessen, es wolle in seinen den Glauben betreffenden Einsichten, der Aufklärung, niemals weiter fortschreiten. Denn das Volk würde der Menschheit, die es in seiner eigenen Person achten soll, mithin dem höchsten Rechte desselben, entgegen handeln, wenn es beschliessen wollte, sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren. Also kann auch keine obrigkeitliche Gewalt, die stets nur das über das Volk beschliessen soll, was dasselbe selbst über sich beschliessen würde, wenn es hierin nach Grundsätzen des Rechts und der Pflicht handelte, über das Volk beschliessen, dass das Volk nie zu bessern Einsichten in seinem Glauben, und folglich zu einer hiernach verbesserten innern Einrichtung der Kirche gelangen solle. (K. 189. f.).

5. Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen. Denn da der Staat kein Recht hat, sich in das Innere der Kirche zu mischen, so hat er auch nicht die Pflicht, die Kosten zur Erhaltung der Kirche zu tragen. Der Staat hat keine Religion, und bekennt sich zu keinem Glauben, sondern nur das Volk,

nicht als Staatsbürger, sondern als diejenigen, die einen gewissen Glauben haben; folglich geht die Unterhaltung der verschiedenen Kirchen, oder Religionsgesellschaften im Staat, demselben nichts weiter an, als dass er nicht leidet, dass daraus Unruhen für den Staat entspringen, und dass Staatsbürger äusserlich sich von aller Kirchengemeinschaft lossagen, und in Ansehung der Moralität und Religion im Heidenthum oder im Zustande der Wilden leben (R. 190).

Klar,

clara, *claire*, ist eine Vorstellung, in der das Bewusstseyn zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht (C. 415 *), z. B., wenn ich in der Ferne einen Menschen von einem Baum unterscheiden kann, so ist meine Vorstellung von beiden darum noch nicht klar. Denn ich schliesse vielleicht nur, dass das eine Ding ein Mensch, das andere ein Baum ist. Nur dann, wenn ich mir bewusst bin, dass ich seinen Kopf, seinen Rumpf, seine Aerme und Beine sehe, ist meine Vorstellung von dem Menschen klar (A. 16.). In der Logik (L. 41), sagt Kant noch: bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar. Aber das ist falsch, s. Klarheit.

Klarheit,

cognitio clara, *connoissance claire*. Das Bewusstseyn seiner Vorstellung, welches zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Dies ist die richtige Erklärung der Klarheit der Erkenntniss. Kants Erklärung derselben in der Anthropologie und Logik (L. 41) ist also falsch, und nach einer Vorstellung, die er sonst

von der Klarheit hatte. Kant selbst verwirft diese Vorstellung in der Critik. Die Erklärung in der Anthropologie heisst: Klarheit ist das Bewusstseyn seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von andern zureicht (A. 20). Klarheit ist aber nicht, wie die Logiker sagen, das Bewusstseyn einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseyns muss selbst in manchen dunkeln Vorstellungen anzutreffen seyn (gegen Kuntzens Behauptung, Logik. §. 89.). Wir würden nehmlich in der Verbindung dunkeler Vorstellungen gar keinen Unterschied machen, wenn gar kein Bewusstseyn damit verbunden wäre, und doch vermögen wir dieses bei den Merkmalen mancher Begriffe, z. B. der gemeine Verstand unterscheidet Recht und Billigkeit richtig von einander, und kann doch den Unterschied zwischen beiden Begriffen nicht angeben, zum Beweise, dass er nicht klare, sondern dunkele Begriffe von Recht und Billigkeit hat. Der Grad des Bewusstseyns, der mit diesen Begriffen verknüpft ist, reicht aber nicht zur Erinnerung der Merkmale zu, wodurch der gemeine Verstand diese Begriffe von einander unterscheidet (C. 414. * f.).

2. Reicht also das Bewusstseyn zur Unterscheidung zweier Vorstellungen von einander zu, aber nicht zum Bewusstseyn des Unterschiedes zwischen beiden Vorstellungen, so müssen die Vorstellungen noch dunkel, und nicht klar, genannt werden; z. B. der Tonkünstler hat im Phantasiren nur dunkele Vorstellungen von den vielen Noten, die er zugleich greift, ob er sie wohl unterscheidet, indem er sie nicht verwechselt und fehl greift (C. 415. *). Die Klarheit ist eine Vollkommenheit unserer Vorstellungen, welche wir auch das Licht derselben nennen. Sie ist aber entweder aesthetisch oder logisch. Die aesthetische Klarheit ist die Klarheit in der Anschauung; die logische

Klarheit ist die Klarheit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt; die erstere gehört in eine empirische Aesthetik, die uns noch fehlt, s. Aesthetik, 15. Von der Deutlichkeit unterscheidet sich die Klarheit dadurch, daſs diese bloſs ein Bewuſstseyn ist, die zum Bewuſstseyn des Unterschiedes zureicht, jene aber ein Bewuſstseyn, in der nicht bloſs Bewuſstseyn, sondern auch Klarheit des Unterschiedes ist, so daſs auch die Zusammensetzung in den Vorstellungen klar ist, oder man noch Bewuſstseyn des Unterschiedes in den Unterschieden hat (A. 20), s. Deutlichkeit.

Klebrigkeit,

viscositas, tenacité. Die Beschaffenheit der Materie, daſs sie in minderm Grade starr ist. Ein Cörper also, dessen Theile durch eine kleine Kraft an einander verschoben werden können, ist klebrig (N. 89).

Klugheit,

prudentia, prudence. Die Geschicklichkeit, alle Zwecke, die uns von unsern Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, zu vereinigen, und alle Mittel, die dazu zusammenstimmen, anzuwenden, um dazu zu gelangen. Die Anweisung dazu ist die Lehre der Klugheit. Was unserer freien Willkühr diese Zwecke aufgiebt, ist die psychologische Beschaffenheit des Menschen, das ist, die Beschaffenheiten desselben, die bloſs aus der Erfahrung erkannt werden können, nehmlich seine Naturtriebe, z. B. der Erhaltungstrieb, der Gefälligkeitstrieb, der Geschlechtstrieb u. s. w. Die Bedingungen, unter

welchen alſo die freie Willkühr hiernach ausgeübt wird, ſind empiriſch. Die Vernunft kann dabei keinen andern als regulativen Gebrauch machen, das heiſst, ſie gebietet hier nicht, wie dieſe Triebe befriedigt werden ſollen, denn es iſt hier die Rede nicht von der Beſtimmung der freien Willkühr durch Geſetze der Vernunft *a priori*, ſondern durch Naturtriebe bei einem Weſen, das Vernunft hat. Die Vernunft dient hier nur, die empiriſchen Geſetze, die Forderungen der Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe, die aus den Naturtrieben entſpringen, unter eine Einheit zu bringen. Die Regeln nun, was wir zu thun haben, um die Zwecke zu erreichen, die uns von unſern Sinnen empfohlen werden, z. B. uns ſelbſt und unſre Art zu erhalten, und dies auf unſere eigene Glückſeligkeit zu beziehen, heiſsen pragmatiſche Geſetze des freien Verhaltens, ſie heiſsen auch Imperativen der Klugheit, (ſ. Geſchicklichkeit, 6. 9. und Gebot, 3.), Klugheitsregeln, Vorſchriften der Klugheit, oder Maximen der Selbſtliebe. Sie unterſcheiden ſich von den reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, praktiſchen Geſetzen *a priori*, welche praktiſche Geſetze des freien Verhaltens, auch Imperativen der Sittlichkeit, Geſetze der Sittlichkeit, oder Moralgeſetze heiſsen, dadurch, daſs jene nur Rathſchläge geben, dieſe aber gebieten; daſs jene nur hypothetiſch, d. i. unter der Vorausſetzung, daſs wenn wir unſre Bedürfniſſe befriedigen wollen, und dieſes zu unſerer Glückſeligkeit tauglich finden, Vorſchriften geben, wie wir es zu machen haben, oder die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer andern Abſicht geboten, dieſe aber kategoriſch, d. i. ohne alle Bedingung gebieten, wir mögen den Gegenſtand des Gebots zum Zweck haben oder nicht, (C. 828. P. 64.).

2. Die Klugheitslehre oder Politik als eine

Theorie der Maximen, zu ſeinen auf Vortheil berechneten Abſichten die tauglichſten Mittel zu wählen (Z. 72), giebt alſo zweierlei Regeln:

a. Regeln, welche beſtimmen, was zur Glückſeligkeit dient, und wie die ſinnlichen Zwecke zu dieſer Vernunftidee zu vereinigen ſind;

b. Regeln, welche beſtimmen, was für Mittel anzuwenden, wie ſie zu vereinigen und zu gebrauchen ſind, um jene Zwecke zu erlangen und zu erhalten.

3. Das Wort Klugheit wird eigentlich in zweifachem Sinne genommen; im erſten kann das, was es bedeutet, den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die Weltklugheit iſt die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf andere Einfluſs zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen. Die Privatklugheit, oder die Klugheit im engſten Verſtande, iſt die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn, oder die Einſicht, alle ſeine Abſichten zu ſeinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Dieſe Klugheit iſt eigentlich diejenige, worauf ſelbſt der Werth der Weltklugheit beruhet, und wer weltklug iſt, nicht aber privatklug, von dem könnte man beſſer ſagen: er iſt geſcheut und verſchlagen, im Ganzen aber doch unklug (G. 42. *).

4. In der Anthropologie (A. 127) ſagt Kant: Wer Urtheilskraft in Geſchäften zeigt, iſt geſcheut; hat er dabei zugleich Witz, ſo heiſst er klug. In Geſchäften, heiſst aber, im Umgang mit Menſchen. Hat nun Jemand zugleich Witz (das Vermögen, zum Beſondern das Allgemeine

auszudenken), ſo findet er in ſeinem Umgange mit Menſchen immer etwas zu ſeinem Vortheil zu benutzen, und findet ſo in allen ſeinen Geſchäften dieſe Identität, welches dann macht, daſs man ihn *klug* nennt. Wenn man Jemanden auf ſeine Schwänke erwiedert: ihr *ſeid nicht klug*, ſo iſt das ein etwas platter Ausdruck für, *ihr ſcherzt*, oder ihr ſeid nicht *geſcheut*. Ein *geſcheuter* Menſch, ſagt K. (A. 138 *), iſt *ein richtig und praktiſch, aber kunſtlos urtheilender* Menſch. Wer nehmlich nur in der Urtheilskraft von der Natur nicht verwahrloſet iſt, der wird ſeine Urtheilskraft auch in Geſchäften zeigen. Die Natur kann alſo allein einen Menſchen *geſcheut* machen. Erfahrung aber kann ihn *klug*, d. i. zum *künſtlichen* Verſtandesgebrauch geſchickt machen. *Geſcheut* zu ſeyn, dazu gehört nehmlich nur gemeiner und geſunder Verſtand, aber alles richtig auf ſeinen Vortheil beziehen zu können, dazu gehört ſchon Witz und Scharfſinn, die ohne viel Erfahrung von den Dingen des Lebens nicht möglich ſind. Doch möchte wohl zu einem höhern Grade von Weltklugheit ſo viel künſtlicher Verſtandesgebrauch nöthig ſeyn, als zur Privatklugheit. Man ſieht hieraus, daſs K. in der *Anthropologie* das Wort *Klugheit* eigentlich in einer *theoretiſchen* Bedeutung, nehmlich für *künſtlichen* Verſtandesgebrauch, nimmt, in ſeinen kritiſchen Schriften aber in praktiſcher Bedeutung, für *pragmatiſchen* Verſtandesgebrauch. Und ſo heiſst *geſcheut* ſeyn auch, im *theoretiſchen* Sinn, der *kunſtloſe* Verſtandesgebrauch, und im praktiſchen Sinn, der *weltkluge* Verſtandesgebrauch, der aber doch die *Verſchlagenheit*, d. i. die Kunſt Andere zu betrügen, nicht ausſchlieſst, und in ſo fern dieſe Weltklugheit oft gefunden wird zwar ganz, als Verſtandesgebrauch aber doch nicht, *gemein* iſt.

5. Was wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, wenn dieser Vortheil auf das ganze Daseyn erstreckt, d. i. auf Glückseligkeit bezogen werden soll. Es erfordert also viel Klugheit dies einzusehen, wenn die praktischen darauf gestimmten Regeln, durch geschickte Ausnahmen, auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens angepafst werden sollen (P. 64). Welch ein Unterschied aber ist in der Beurtheilung unserer Handlungen, wenn wir sie blofs nach der Klugheit, und wenn wir sie nach der Sittlichkeit würdigen; wie man sich, nach der Uebertretung der erstern, blofs über seine Unklugheit ärgert, nach Uebertretung der letztern, seiner Unsittlichkeit wegen, sich selbst verachtet; und wie sehr sich folglich Handlungen aus Klugheit von Handlungen um des sittlichen Gesetzes willen unterscheiden, findet man im Art. Exposition, 30.

6. Die Politik (Klugheitslehre) sagt:

Seid klug wie die Schlangen;

die Moral (Sittenlehre) setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu:

und ohne Falsch wie die Tauben.

Wenn beides nicht in Einem Gebote zusammen bestehen kann, so giebt es einen Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch beides durchaus vereinigt seyn, so ist es absurd, dafs eine Mishelligkeit zwischen der Moral und Politik statt finden soll. Dann ist also die Frage, wie dieser Streit auszugleichen sei, nichtig, und läfst sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, enthält eine Theorie, der die Praxis, leider! sehr häufig

widerſpricht. Denn unter der Ehrlichkeit leidet unſer Vortheil oft ſehr. Der Satz aber:

Ehrlichkeit iſt beſſer denn alle Politik,

iſt über allen Einwurf unendlich erhaben, und die Ehrlichkeit iſt durchaus die unumgängliche Bedingung aller Politik (Z. 72. f.). Daſs die Klugheit übrigens eine Art der Geſchicklichkeit ſei, findet man im Art. Geſchicklichkeit.

7. Die Klugheit iſt die Vernunft, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, damit ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Zuſammenſtimmung in einem Ganzen, Glückſeligkeit genannt, gebraucht werden können. Da nun die Moralität auch die Vernunft iſt, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, ſo können beide leicht mit einander verwechſelt werden. Aber ſie unterſcheiden ſich beide ſehr durch den Zweck von einander, welchen ſie bei der Bezähmung der natürlichen Neigungen haben. Der Zweck der Klugheit iſt, daſs ſich die natürlichen Neigungen nicht einander ſelbſt aufreiben, ſondern zur Bewirkung der Glückſeligkeit zuſammen ſtimmen; der Zweck der Moralität aber iſt ſie ſelbſt, denn ſie iſt nicht ein Mittel wozu, ſie bezähmt die Neigungen bloſs darum, weil ſie nur nach Maximen befriedigt werden ſollen, die als allgemeine Geſetze gewollt werden können, und weil es nicht wozu, ſondern an ſich gut iſt, die Neigungen der Pflicht unterzuordnen. Die Klugheit hat alſo eine ſolche Befriedigung der Neigung zum Zweck, die nicht hindert, daſs die Neigungen, der gröſstmöglichen Anzahl nach, auf das genugthuendeſte und dauerhafteſte befriedigt werden können. Die Moralität hat nicht die Befriedigung der Neigungen zum Zweck, ſondern erlaubt

ſie nur, doch unter der Bedingung, daſs die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlung um des Geſetzes willen ſtets jener Befriedigung vorgehe, wenn beide mit einander im Widerſtreit ſind (R. 70.).

Klüglich,

prudenter, prudemment. Ein Adverbium, welches ſo viel heiſst, als mit Klugheit. So kann man fragen: iſt es klüglich, ein falſches Verſprechen zu thun? welches von der Frage nach der Pflichtmäſsigkeit dieſer Handlung ſehr verſchieden iſt. Die Antwort würde ſeyn, es kann für jetzt klüglich gehandelt ſeyn, auf dieſe Art zu lügen, aber da die Folgen davon für den Lügner nicht voraus zu ſehen ſind, ſo iſt es doch klüglicher, auch um des Vortheils willen, nach einer allgemeinen Maxime, d. i. einer ſolchen, die für Jedermann Gültigkeit hat, zu handeln, bei der man zu aller Zeit ſicher geht, weil der, welcher darnach handelt, doch von Andern ſo angeſehen werden ſollte, als verdiene er es nicht, für die Handlungen, denen dieſe Maxime zum Grunde liegt, wenigſtens durch ſie zu leiden. Und ſo iſt es klüglicher, nichts zu verſprechen, als in der Abſicht, es auch zu halten (G. 18.).

2. Allein ſo geſtellt, iſt dieſe Handlungsregel nur eine Maxime der Klugheit, ſ. Klugheit. Sollte ſie eine Maxime der Moralität ſeyn, d. i. ein Sittengeſetz, oder ein Princip der Pflicht, ſo müſste ich nicht meinen Vortheil, ſondern den Zweck, nach allgemeinen Maximen, d. i. nach Sittengeſetzen zu handeln, dabei zur Abſicht haben. Denn die Maxime, ein Verſprechen zu thun, in der Abſicht, es nicht zu halten, kann nicht allgemeine Maxime ſeyn, weil es bei der Allgemeinheit derſelben kein Verſprechen geben

könnte, indem Niemand ihm glauben würde. Und so sehen wir, dass es manchmal sehr vortheilhaft seyn kann, von jener Maxime abzuweichen, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben, aber dass es stets Pflicht ist, nach derselben zu handeln (G. 19. M. II, 32.).

Klümpchen,

s. 2. Atomus und Atomistik.

Knauserei.

Knickerei, schimpfliche Kargheit, Peinlichkeit im Verthun, *lésine, ladrerie, mesquinerie.* Der karge Geitz, wenn er schimpflich ist. Der Geitz ist das Laster, welches das Princip hat, nur zu besitzen, aber nicht zu gebrauchen. Der karge Geitz ist der, welcher das Princip hat, nur das zu erhalten, was man besitzt, aber es nicht zu gebrauchen. Dieser karge Geitz ist endlich schimpflich, wenn das Princip zu erhalten den Gebrauch selbst dann ausschliesst, wenn es schimpflich ist, nicht zu gebrauchen. Man kann aber von dem Nichtgebrauch dessen, was man besitzt, nur dann Schimpf haben, wenn man seine Pflichten gegen andere vernachlässigt. Sind diese Pflichten Rechtspflichten, so kann man zur Erfüllung derselben gezwungen werden, und da findet also keine Knauserei statt. Folglich kann die Knauserei bloss Vernachlässigung der Liebespflichten gegen Andere seyn, in der Absicht, das zu erhalten, was man besitzt, (F. 88.).

Knickerei,

s. Knauserei.

Können,

posse, pouvoir. Das Zeitwort für die Kategorie der Möglichkeit, s. Möglichkeit. So heisst: ich kann denken, es ist mir möglich zu denken. Das Können wird in Seyn verwandelt, wenn man die Möglichkeit an einem wirklichen Fall beweisen kann (P. 187).

Körper,

s. Cörper.

Körperlehre,

Physik, *Physica, Physique.* Die Naturlehre der ausgedehnten Natur. Die Naturlehre ist die Lehre von allen Dingen, in so fern sie Gegenstände unserer Sinne sind, mithin auch in der Erfahrung seyn können. Der eine Haupttheil dieser bestimmten Naturdinge sind die Gegenstände äusserer Sinne, d. i. diejenigen, welche wir sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken können. Diese Gegenstände sind alle im Raum und folglich ausgedehnt, und heissen Körper, und die Beschaffenheit dieser Körper ist der Gegenstand des Zweigs der Naturlehre, welcher die Körperlehre heisst (N. IV. IX.). Die Körperlehre kann nun entweder eine reine oder angewandte seyn: jene ist die Naturlehre von den *a priori* zu erkennenden Beschaffenheiten der Körper; diese handelt von den in der Natur wirklich vorhandenen Körpern. Die erstere ist nur vermittelst der Mathematik möglich, weil die Möglichkeit der Körper auf einer Anschauung *a priori* beruhet, die dem Begriffe correspondiret (s. Anschauung), Vernunfterkenntniss durch Anschauung ist aber Mathematik (N. IX. X.).

2. Die Körperlehre kann auch allein durch Anwendung der Mathematik auf dieselbe Naturwissenschaft werden. Denn Wissenschaft ist eine systematische Erkenntniss aus Principien. Dies ist aber nur möglich, wenn die Erkenntniss *a priori* ist, denn diese allein giebt Principien. Da nun die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* in der Körperlehre auf Anschauung beruht, so kann sie nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.). Damit aber diese Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, so müssen Principien der Construction der Begriffe vorangeschickt werden, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören. Es muss folglich der Körperlehre eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden, welches ein Geschäft der Philosophie ist, die aus blossen Begriffen erkennt. Die Philosophie bedient sich aber hierzu keiner besondern Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten (durch Abstraction gedachten), obzwar an sich empirischen (aus der Erfahrung hergenommenen) Begriffe einer Materie selbst antrifft. Sie bezieht aber diesen Begriff auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, nach den dem Begriffe der Natur wesentlich anhängenden Gesetzen; und diess giebt eine wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur oder metaphysische Körperlehre. Diese Wissenschaft ist also ein Zweig der gesammten Metaphysik. Der eine Hauptzweig der Metaphysik ist nehmlich die rationale Physiologie der Natur. Diese Wissenschaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebner Gegenstände. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung physisch oder immanent ist, so entsteht eine solche Naturerkenntniss *a priori*, die in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden. Diese immanente Physiologie be-

trachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo, wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kann. Die eine der beiden Arten von Gegenſtänden der Natur, die es nur giebt, ſind nun die der äuſsern Sinne. Der Inbegriff dieſer Gegenſtände iſt die körperliche Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heiſst Phyſik oder Körperlehre, aber weil ſie nur die Principien ihrer Erkenntniſs *a priori* enthalten ſoll, rationale Phyſik (*phyſica rationalis*) oder Körperlehre der reinen Vernunft. Die reine Phyſik, die mehr Mathematik, als Philoſophie der Natur iſt, iſt alſo von dieſer, welche mehr Philoſophie als Mathematik iſt, noch unterſchieden, und heiſst allgemeine Phyſik (*phyſica generalis*). Denn die Metaphyſik der Natur ſondert ſich gänzlich von der Mathematik der Natur ab, hat auch bei weitem nicht ſo viel erweiternde Einſichten anzubieten, als dieſe, iſt aber doch ſehr wichtig in Anſehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verſtandeserkenntniſſes überhaupt. In Ermangelung einer ſolchen Metaphyſik der Natur haben ſelbſt Mathematiker die Naturlehre mit Hypotheſen beläſtigt. Kant hat eine ſolche Metaphyſik der Natur herausgegeben, unter dem Titel: Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Riga, 1786. (C. 875. N. XII.).

Kosmologie,

rationale Kosmologie, transſcendentale Welterkenntniſs. *Cosmologia, Cosmologie.* Die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Welt) iſt (C. 391.). Dieſe Wiſſenſchaft iſt, als ſolche, die etwas lehrt, eine Scheinwiſſenſchaft; als ſolche

aber, die den Inbegriff der Scheinkenntniſſe aufſtellt, welche aus der Vernunft entſpringen, wenn wir die Vorſtellung von einem abſoluten Ganzen aller Erſcheinungen für einen Verſtandesbegriff halten, dem ein wirklicher Gegenſtand in der Erfahrung, die Welt, correſpondirt, eine ächte Wiſſenſchaft. Sie iſt dann ein Zweig der Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur. Dieſe Wiſſenſchaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände (ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anſchauung gegeben ſeyn). Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung hyperphyſiſch oder transſcendent iſt, ſo entſteht eine vermeintliche Erkenntniſs des Inbegriffs aller Erſcheinungen als eines exiſtirenden abſoluten Ganzen. Dieſe rationale Naturbetrachtung geht nehmlich auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt, nehmlich zu einem abſoluten Ganzen, auſserhalb deſſen Gränzen es weiter keine Naturgegenſtände mehr giebt. Dieſe transſcendente Phyſiologie betrachtet aber nur die innere Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung zu einem ſolchen abſoluten Ganzen, nicht die Abhängigkeit der Welt von einem Weſen auſser derſelben, und iſt daher eine Phyſiologie der geſammten Natur, d. i. eine transſcendentale Welterkenntniſs (C. 874), ſ. Encyclopädie, 12. f.

2. Wolf hat eine Kosmologie geſchrieben (*Cosmologia generalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ad ſolidam, inprimis Dei atque Naturae cognitionem via ſternitur: Edit. nova. Frcft. et Lipſ.* 1737. 4.). Er hat aber in dieſer Kosmologie viel von dem, was zur metaphyſiſchen Körperlehre gehört, z. B. die Abhandlungen von dem Begriff der Körper. Der Name einer

transscendentalen Kosmologie rührt von Wolf her.

Kosmologisch,

cosmologicus, *cosmologique*. So heisst alles, was zur Welt, als solcher, gehört, s. Welt. Kosmologischer Beweis für das Daseyn Gottes, s. Beweis, 3 und Gott, 35. ff. Kosmologische Ideen, Weltbegriffe, sind Vernunftbegriffe, welche in der Kosmologie vorkommen, und die Welt als ein absolutes Ganzes vorstellen, s. Vernunftbegriff.

Kosmotheologie,

s. Cosmotheologie.

Kraft,

vis, *force*. Ein allgemeiner Name alles dessen, was ein Grund ist, auf dem die Hervorbringung einer Bestimmung beruht. Solche allgemeine Namen bezeichnen aber öfters reine Verstandesbegriffe, und ein solcher, aber abgeleiteter Begriff (nicht ursprünglicher, Kategorie, oder Stammbegriff) des reinen Verstandes, oder eine Prädicabilie, nehmlich die der Kategorie Ursache, ist auch der Begriff der Kraft. Er wird aber hier mit Abstraction von seinem Schema erklärt, und so bekommen wir nur den logischen Begriff desselben. Der Begriff der Kraft entspringt nehmlich aus dem reinen Verstande, wenn wir uns eine Substanz denken, welche als Ursache Wirkungen hervorbringt. Diese ganze Verknüpfung von Begriffen sowohl, als auch die Begriffe selbst, geschieht durch die Kategorie der

Caufalität, und die Begriffe felbft find Kategorien. Es ift alfo kein Uract des reinen Verftandes nöthig (wie zu den Kategorien), um den Begriff der Kraft zu denken. Wenn wir aber eine Urfache ohne den Zeitbegriff denken, fo ift fie blofs der logifche Begriff eines Grundes, und denken wir uns Wirkungen ohne den Zeitbegriff, fo denken wir uns blofs den logifchen Begriff der Folgen aus einem Grunde, und zwar als Beftimmungen oder Prädicate irgend eines Subjects (logifche Wirkungen, welche ftets logifche Accidenzen find), die ihren Grund in ihrem oder einem andern Subject (Subftanz ohne Zeitbegriff, oder logifchen Subftanz) haben. Folglich ift das, was den Grund der Beftimmungen enthält, das Subject, und realiter, nicht blofs logifch, gedacht, die Subftanz. Die Subftanz enthält den Grund der Accidenzen (E. 73. *).

2. Der Begriff der Kraft kann alfo auch durch den Namen der metaphyfifchen Kategorien erklärt werden, und hiernach ift Kraft: die Caufalität einer Subftanz. Alle Wirkungen, die fich hervorthun, müffen einen Grund haben, eine Urfache, die fie hervorbringt; nun find diefe Wirkungen nichts anders als Beftimmungen eines Dinges, die demfelben als Accidenzen inhäriren; folglich ift der Grund diefer Accidenzen zuletzt immer in dem zu fuchen, was nicht Accidenz ift, d. h. in der Subftanz (C. 676).

3. Die Caufalität führt auf den Begriff der Handlung. Handlung bedeutet nehmlich das Verhältnifs des Subjects der Caufalität zur Wirkung, f. Handlung. Die Handlung aber führt auf den Begriff der Kraft; denn diefer ift der Begriff von dem Verhältnifs des Subjects der Caufalität oder der Subftanz zu dem Accidenz, in fo fern fie den Grund derfelben enthält (E. 73. *)). Die Kraft ift alfo

der in dem Subject der Caufalität, der Subftanz, liegende Grund der **Möglichkeit** feines Verhältniffes zur Wirkung oder der Handlung (C. 249. M. I, 293.).

4. Man mufs daher nicht fagen: das Ding (die Subftanz) ift eine Kraft, fondern die Subftanz **hat** eine Kraft. Denn der Satz: **die Subftanz ift eine Kraft**, ift ein allen ontologifchen Begriffen widerftreitender und in feinen Folgen der Metaphyfik fehr nachtheiliger Satz. Denn durch ihn geht der Begriff der Subftanz im Grunde ganz verloren, nehmlich der des Subjects der Inhärenz, ftatt deffen alsdann der des Subjects der Dependenz gefetzt, und fo die Subftanz mit der Urfache und die Inhärenz mit der Dependenz verwechfelt wird. So wollte es eben **Spinoza** haben, welcher die allgemeine **Abhängigkeit** (Dependenz) aller Dinge in der Welt von einem Urwefen, als ihrer gemeinfchaftlichen Urfache, für einerlei hielt mit einer folchen Anhängigkeit (Inhärenz) aller Dinge in der Welt an einem Urwefen, dafs fie nicht von demfelben getrennt und für fich exiftiren können. Er machte alfo jene allgemein wirkende Kraft felbft zur Subftanz und verwandelte die Dependenz in Inhärenz. Eine Subftanz **hat** wohl ein Verhältnifs zu ihren Accidenzen als Subject, allein es ift doch eigentlich kein folches Verhältnifs, wie etwa das der Urfache zu ihrer Wirkung, f. **Accidenz**, 7. Am wenigften aber find beide Verhältniffe einerlei. Die **Kraft** ift nehmlich nicht das, was den Grund der **Wirklichkeit** der Accidenzen **enthält**; denn das ift die **Subftanz**, und die Wirklichkeit der Accidenzen in ihrer Subftanz heifst die **Inhärenz**. Die Kraft ift das Verhältnifs der Subftanz zu Accidenzen, dafs fie den Grund der **Möglichkeit** derfelben **enthält**; und die Wirklichkeit der Accidenzen, nicht in der Subftanz, fondern durch die Subftanz, vermittelft ihrer Kraft, heifst die **De-**

pendenz. Eigentlich ist also die Inhärenz kein Verhältnifs, sondern nur das, was ein Verhältnifs der Substanz zu Accidenzen möglich macht (N. 73. *)).

5. Verknüpft man mit dem Verhältnifs des Subjects zu einem Prädicat, in so fern das Subject den Grund der Wirklichkeit dieses Prädicats enthält, die Vorstellung der Zeit, so dafs der Grund im Subject eher ist, als die Bestimmung, die seine Folge ist, so erhält man den Begriff der Kraft so, wie er zur Erkenntnifs der Naturgegenstände tauglich ist. Hiernach kann man die Kraft auch durch physische Ursache erklären. Physisch ist nehmlich das, was zur körperlichen Natur, oder zu den Gegenständen der äufsern Sinne gehört. Wir nennen also eine solche Ursache, welche Accidenzen (reale Bestimmungen) in der Körperwelt hervorbringt, eine physische Ursache. So liegt in dem Feuer (einer Substanz) die physische Ursache, durch welche das Holz in Kohlen verwandelt wird, und wir sagen darum, das Feuer hat die Kraft, das Holz zu verbrennen, oder in Kohlen, Rauch und Asche zu verwandeln. Die Sonne hat die Kraft zu erwärmen, heifst, in ihr (als einer Substanz) liegt eine physische Ursache, Wärme hervorzubringen, d. i. Wärmestoff für das Gefühl frei zu machen oder zu entbinden. So sagen wir, dafs unsere Hand Kraft anwende, um Cörper zu bewegen; wir schreiben dem auf einen andern stofsenden Cörper eine Kraft zu, und nennen die physische Ursache der Schwere, oder das, was die Cörper fallen macht, die physische Ursache der Cohäsion, oder das, was der Trennung der Theile widersteht, u. s. w. eine Kraft, die nicht eine Substanz ist, sondern sich in irgend einer Substanz, als ein Accidenz derselben, befinden mufs (N. 14.).

6. Da wir uns durch die reinen Verstandesbegriffe keine Erkenntnifs von Gegenständen ver-

ſchaffen können, wofern wir ihnen nicht eine ſinnliche Anſchauung zum Grunde legen: ſo hilft es auch nicht zur Erkenntniſs des Grundes einer Wirkung, daſs wir uns bloſs eine Kraft denken, welche dieſe Wirkung hervorgebracht hat; denn damit denken wir uns weiter nichts, als daſs die Wirkung einen Grund habe, aber wir wiſſen darum noch nicht, welches dieſer Grund ſei. Wir müſſen alſo eine ſinnliche Anſchauung haben, wenn wir nicht den bloſsen leeren Begriff der Kraft denken, ſondern durch dieſen Begriff etwas erkennen wollen. Wir erkennen alſo, daſs ein Ding eine Kraft hat, wenn wir etwas an ihm anſchauen, das wir als den Grund entweder ſeiner eigenen, oder anderer Dinge, Zuſtände, d. i. der Veränderungen, die mit ihm oder mit andern Dingen vorgehen, denken können (E. 73.).

Folgende Begriffe von den beſondern Beſtimmungen der Kräfte will ich hier in alphabetiſcher Ordnung beifügen.

7. Anziehende Kraft, Anziehungskraft, ſ. Anziehungskraft und Attraction.

8. Ausdehnende Kraft, Ausdehnungskraft, ſ. Elaſticität.

9. Bewegende Kraft, *vis motrix*, *force motrice.* So nennt man die Urſache einer Bewegung (N. 33.). Ein Cörper hat eine bewegende Kraft, heiſst alſo, er enthält die Urſache der Bewegungen, die er, wie man ſieht, hervorbringt. Wenn ein Cörper drückt, ſo wirkt ebenfalls ſeine bewegende Kraft, die gewirkte Bewegung kann aber unendlich klein ſeyn, ſo daſs man ſie nicht wahrnehmen kann, z. B. wenn der drückende Cörper auf einem Tiſche ſteht. Die bewegende Kraft iſt entweder eine dynamiſche,

d. i. eine ſolche, die der Materie weſentlich iſt, und wodurch ſie den Raum, den ſie einnimmt, erfüllt; oder eine mechaniſche, d. i. eine ſolche, die der Materie zufällig zukömmt, und die ſie dadurch hat, daſs ſie ſelbſt in Bewegung iſt.

a. Dynamiſche bewegende Kraft. Daſs die Materie der Cörper den Raum, nicht durch ihr bloſses Daſeyn, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft, erfüllt, findet man erläutert und bewieſen im Art. Bewegung, VII.

b. K. behauptete zwar ehemals (S. I, 19.), daſs, wenn man dem Cörper eine weſentliche bewegende Kraft beilege, damit man eine Antwort auf die Frage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe man gewiſſermaſsen den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die Scholaſtiker bedienten, wenn ſie in der Unterſuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer erwärmenden Kraft (*vis calorifica*) oder erkältenden Kraft (*vis frigifaciens*) ihre Zuflucht nahmen. Allein er legt auch jetzt der Materie nicht bloſs eine bewegende Kraft bei, durch welche ſie den Raum erfülle, ſondern er zeigt die Realität ſeines Begriffs von der bewegenden Kraft der Materie in der Anſchauung an dem Widerſtande, welchen die Materie dem Cörper entgegenſetzt, welcher vermittelſt der Bewegung in den Raum eindringen will, den ſie erfüllt. Da die Materie durch ihren Widerſtand die Bewegung des eindringenden Cörpers vernichtet, ſo muſs ſie eine der Bewegung entgegenwirkende, d. i. eine nach der entgegengeſetzten Richtung wirkende Kraft haben, ſ. Bewegung, VII.

c. K. behauptete (S. I, 20.), man ſollte die Kraft eines Cörpers viel eher eine thätige (*vis activa*), als eine bewegende Kraft nennen. Er meinte nehmlich, man rede nicht richtig, wenn

man die Bewegung zu einer Art Wirkungen mache, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilege; wenn man alſo ſage, die Bewegung, das Eindringen in einen Raum oder auch die Beſtrebung in den Raum einzudringen (z. B. einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drückt), wirke als eine Kraft, welche daher eine bewegende Kraft heiſse. Die Bewegung ſei nur das äuſsere Phänomen (die Erſcheinung) des Zuſtandes des Cörpers, da er zwar nicht wirke, aber doch bemühet ſei zu wirken, erſt wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliere, d. i. in dem Augenblick, darin er zur Ruhe gebracht werde, wirke er. Sein Beweis iſt aber nicht richtig. Denn er gründet ſich auf die Leibnitziſche Vorſtellung, daſs die wahre Erkenntniſs in der Erkenntniſs der Dinge an ſich beſtehe, und nicht in der Erkenntniſs ihres Zuſtandes in der Erſcheinung, oder der Phänomene ihres Zuſtandes. Die Bewegung iſt zwar ein äuſseres Phänomen des Zuſtandes des Cörpers, allein der ganze Zuſtand des Cörpers und der Cörper ſelbſt ſind Phänomene, alle Wirkungen ſind Phänomene, und ſo iſt es kein Grund, die Bewegung darum nicht für eine Wirkung zu halten, weil ſie ein Phänomen iſt. Es iſt daher auch falſch, daſs man noch viel weniger von den Cörpern, die im Ruheſtande wirken, ſagen ſolle, daſs ſie eine Beſtrebung haben zu wirken. Wenn ein Cörper in Bewegung iſt, ſo wirkt er allerdings nicht eher, bis er Widerſtand findet. Allein ſo bald er Widerſtand findet, wirkt er ſo lange, bis die ganze Kraft, mit der er wirkt, überwunden iſt, erſt in dieſem Augenblick hört die Bewegung auf. Wenn ein Cörper in Ruhe iſt, ſo wirkt er mit der ganzen Kraft ſeiner Schwere auf den Cörper, der ihn unterſtützt, weil allerdings der unterſtützende Cörper dieſer ganzen Kraft widerſtehet und ſie überwindet; wenn aber nur ein kleines Moment des Widerſtandes fehlte, ſo würde

der drückende Cörper mit dieſem Moment in den Raum des widerſtehenden Cörpers eindringen, und mit dieſer Kraft bewegt er ſich alsdann Im Anfangsaugenblick dieſer Bewegung kann ſie alſo wohl die Beſtrebung einzudringen heiſsen. Dieſe Beſtrebung geſchieht aber mit der ganzen Kraft, mit welcher der Cörper drückt, weil, ſobald der Widerſtand aufhört, er auch mit dieſer ganzen Kraft in den Raum eindringt. Ich muſs alſo dem unterſtützenden Cörper nothwendig eine Kraft beilegen, weil er die ganze Kraft des drückenden Cörpers überwindet, und ihn abhält in den Raum einzudringen. Wir ſehen alſo hieraus, daſs alle Materie eine Kraft hat, das Eindringen in den Raum zu verhindern, und wir ſchauen dieſe Kraft in der Erfüllung des Raums durch die Materie an, indem dieſe ſich nicht ohne einen bedeutenden Widerſtand auf einen kleinern Raum einſchranken läſst. Zu einem auf Anſchauung der Raumeserfüllung durch Materie gegründeten Begriff derſelben iſt es alſo durchaus nothwendig, daſs die Materie eine Kraft habe, durch welche ſie dem Eindringen in den Raum, den ſie erfüllt, widerſtehe, und durch welche ſie alſo den Raum erfülle. An dieſer Kraft haben wir alſo ein erſtes Datum, oder das erſte Element, wodurch es möglich wird, uns den Begriff der Materie in der Anſchauung darzuſtellen. Dieſes Datum läſst ſich freilich nicht weiter erklären, denn dieſe Kraft liegt in jedem Element der Materie, aber der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach fragen wir, was iſt nun die Subſtanz, deren Accidenz dieſe Kraft iſt, der dieſe Kraft inhärirt? Da wir aber alle Subſtanzen nur in ihren Accidenzen kennen, ſo ſind wir hier an der Grenze unſers Erkennens. Wenn wir aber auch dieſe Kraft nicht weiter erklären können, ſo iſt ſie darum doch nicht ein Hirngeſpinſt, wie die erdichteten Kräfte der Scholaſtiker, ſondern zeigt ihre Wirklichkeit genugſam in dem Widerſtande (N. 34.).

d. Es laſſen ſich aber nur zwei bewegende Kräfte der Materie denken, nehmlich

α. diejenige, von der wir ſo eben geredet haben. Man kann ſie die Zurückſtoſsungskraft der Materie nennen, durch ſie kann die Materie Urſache ſeyn, andere Materien von ſich zu entfernen;

β. läſst ſich auch eine Anziehungskraft der Materie denken, ſ. Anziehungskraft und Bewegung, VII. (N. 35.).

e. K. beweiſet (N. 36.), daſs die Materie ihre Räume durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft erfüllt. Wir haben nehmlich geſehen, daſs eine Materie ihren Raum nur durch bewegende Kraft erfüllt, und zwar durch eine ſolche, die dem Eindringen anderer Materien, d. i. der Annäherung widerſtehet. Nun iſt dieſe bewegende Kraft eine zurückſtoſsende Kraft; alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückſtoſsung aller ſeiner Theile iſt eine Ausdehnungskraft; alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft. Ueber jede gegebene bewegende Kraft muſs aber eine gröſsere gedacht werden können, denn eine abſolut gröſste iſt unmöglich, weil dieſe in einer endlichen Zeit (weil ſie unendlich groſs iſt) einen unendlichen Raum (in ihren Wirkungen) zurücklegen würde. Es muſs aber auch unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, denn die abſolut kleinſte würde die ſeyn, durch deren unendliche Hinzuthuung (Addition) zu ſich ſelbſt eine jede gegebene (endliche) Zeit hindurch (weil ſie unendlich klein iſt) keine endliche Geſchwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet. Alſo muſs

unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können. Mithin hat die Ausdehnungskraft, mit der jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der abſolut gröſste oder kleinſte iſt, ſondern über den ins Unendliche ſowohl gröſsere als kleinere können gefunden werden.

f. Das, was eine ausdehnende Kraft ſo einſchränkt, daſs die Materie, in deren Theilen ſie wirkſam iſt, ſich nicht ſo weit ausdehnen kann, als ſie ſich ausdehnen würde, wenn gar kein Hinderniſs da wäre, das ihr entgegen wirkte, iſt eine zuſammendrückende Kraft. Da nun über jede ausdehnende Kraft eine gröſsere bewegende Kraft gefunden werden, und dieſe der erſtern auch entgegen wirken kann, wodurch ſie alsdenn den Raum derſelben verengen würde: ſo muſs auch für jede Materie eine zuſammendrückende Kraft gefunden werden können, die ſie in einen engeren Raum zu treiben vermag. Keine Materie erfüllt alſo ihren Raum durch eine abſolute Kraft (N. 38.).

g. Der bloſs mathematiſche Begriff der Undurchdringlichkeit, d. i. daſs die Materie ſelbſt gar keiner Zuſammendrückung fähig ſei (den Raum durch eine abſolute Kraft erfülle), ſetzt keine bewegende Kraft als urſprünglich der Materie eigen voraus, ſondern nimmt an, daſs die Materie leere Räume in ſich enthält, mithin als Materie allem Eindringen ſchlechterdings und mit abſoluter Nothwendigkeit widerſtehe. Der dynamiſche Begriff der Undurchdringlichkeit hingegen, d. i. derjenige, den K. annimmt, daſs die Materie allerdings einer Zuſammendrückung fähig ſei, aber ihr Widerſtand mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wachſe (und ſie alſo den Raum durch eine relative Kraft erfülle), ſetzt eine bewegende Kraft der Materie als ihren phyſiſchen Grund voraus, und bedarf zur Erklärung der ſpecifiſchen

Verſchiedenheit der Raumeserfüllung durch Materie keiner leeren Räume. Da aber dieſe bewegende Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denſelben bis auf ein gewiſſes Maaſs von einer gegebnen zuſammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann: ſo muſs die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichheit angeſehen werden (N. 41.).

h. Daſs die Möglichkeit der Materie eine zweite bewegende Kraft, nehmlich eine Anziehungskraft, als die zweite weſentliche Grundkraft, erfordert, findet man, nebſt dem Beweiſe dieſer Behauptung, im Art. Anziehungskraft, 2. ff.

i. Nach Kant iſt weder durch bloſse Anziehungskraft, noch durch bloſse Zurückſtoſsung, Materie möglich. Von der letztern iſt es im Art. Anziehungskraft bewieſen worden; von der erſtern ſoll es hier bewieſen werden. Anziehungskraft iſt diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie eine andere Materie treibt, ſich ihr zu nähern. Wenn folglich alle Theile der Materie einander anziehen, ſo ſind dieſe Theile vermittelſt dieſer Anziehungskraft beſtrebt, ihre Entfernung von einander zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengeſetzte bewegende Kraft. Diejenige bewegende Kraft aber, welche der anziehenden Kraft der Materie entgegengeſetzt iſt, iſt die zurückſtoſsende Kraft der Materie. Alſo würden alle Tkeile der Materie ſich ohne Hinderniſs einander nähern, wenn es keine Zurückſtoſsungskräfte gäbe, die der Annäherung entgegen, aber auch nur in der Annäherung wirken. Die Theile der Materie würden ſich alſo ſo lange einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwiſchen ihnen angetroffen würde, d. i. ſie würden in einen mathematiſchen Punct zuſammen-

fliefsen. Denn es könnte keine Entfernung der Theile geben, in welcher nicht noch eine gröfsere Annäherung durch Anziehung möglich feyn follte, weil keine zurückftofsende Kraft es hindert. Folglich würde der Raum leer, mithin ohne alle Materie feyn. Demnach ift eine folche Materie, deren Theile blofs anziehende und nicht auch zurückftofsende Kräfte hätten, unmöglich (N. 57.)

k. So ift alfo jede der beiden bewegenden Kräfte, deren überall nur zwei im Raum gedacht werden können, die Zurückftofsung und Anziehung, allein erwogen worden, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweifen. Dies war nöthig, um zu fehen, was jede, allein genommen, zur Darftellung einer Materie leiften könnte. Es zeigt fich nun, dafs, fowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, wie bei der Hypothefe von der mathematifchen Erfüllung des Raums, als auch wenn man blofs eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demfelben angetroffen werde (N. 58. f.).

l. Durch diefe richtige Vorftellung von der Materie, dafs alles, was nicht blofs Beftimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ift, als bewegende Kraft angefehen werden müffe, wird das fogenannte Solide oder die abfolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriffe aus der Naturwiffenfchaft erwiefen. Dagegen wird aber hierdurch die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer fich felbft mifsverftehenden Metaphyfik vertheidigt, und als Grundkraft für nothwendig erklärt, weil der Begriff der Materie ohne fie unmöglich ift. Daher kann nun der Raum allenfalls durchgängig und gleichwohl in verfchiedenem Grade erfüllt angenommen werden (N. 81.).

m. Der Begriff der Materie wird alſo auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt. Sie ſind Grundkräfte, dergleichen aber nur angenommen werden können, wenn ſie zu einem Begriffe, von dem es erweislich iſt, daſs er ein Grundbegriff ſei, der von keinem andern weiter abgeleitet werden kann, wie der der Erfüllung des Raums, unvermeidlich gehören, und dieſes ſind Zurückſtoſsungskräfte und die ihnen entgegenwirkenden Anziehungskräfte überhaupt. Von der Verknüpfung und den Folgen dieſer Grundkräfte können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, und die Verhältniſſe denken, welche ſie untereinander haben, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; aber man darf ſich darum doch nicht anmaaſsen, eins dieſer Verhältniſſe als wirklich anzunehmen, weil die Möglichkeit des Verhältniſſes ſolcher Grundkräfte nicht völlig gewiſs ſeyn kann. Die mathematiſch - mechaniſche Erklärungsart hat hierin über die metaphyſiſch dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe eine groſse ſpecifiſche Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl als der leeren Zwiſchenräume zwiſchen den Theilchen der Materie läſst ſich mit mathematiſcher Evidenz darthun; dagegen wenn der Stoff ſelbſt in Grundkräfte verwandelt wird (deren Geſetze *a priori* zu beſtimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derſelben, welche zur Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Matrrie zureichte, zuverläſſig anzugeben, wir nicht im Stande ſind), uns alle Mittel abgehen, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren (in der Anſchauung als möglich darzuſtellen). Aber jenen Vortheil büſset dagegen eine bloſs mathematiſche Phyſik auf der andern Seite doppelt ein. Denn ſie legt erſtlich einen leeren Begriff (den der obſoluten Undurchdringlichkeit, von dem die Möglichkeit nicht nachgewieſen werden kann)

zum Grunde; zweitens muſs ſie alle der Materie eigene Kräfte aufgeben (N. 83. ff.).

B. n. Mechaniſche bewegende Kraft. Daſs die Materie noch auſser den bewegenden Kräften, die ihr weſentlich zukommen, auch als etwas Bewegliches bewegende Kraft habe, findet man im Art. Bewegung, VIII.

o. Die bewegende Kraft, welche wir die dynamiſche nennen, wirkt bloſs die Erfüllung eines gewiſſen Raums, und die Materie darf bei derſelben nicht ſelbſt als bewegt angeſehen werden (N. 106.). Die mechaniſche bewegende Kraft hingegen iſt die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie. Daſs aber dieſe mechaniſch bewegende Kraft die dynamiſch bewegenden Kräfte vorausſetze, findet man auch im Art. Bewegung, VIII.

p. Die Materie hat keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von der Menge der Materie als eines Beweglichen unabhängig wäre. Das heiſst, die Menge der Materie beſtimmt, bei gleicher Bewegung, allein den Unterſchied des Grades der bewegenden Kräfte (N. 112. f.).

q. Man kann daher die Menge der Materie als der Subſtanz im Beweglichen auch durch die bewegende Kraft beſtimmen, ſo daſs, wenn die Geſchwindigkeit bekannt iſt, dadurch auch die Menge der Subſtanz bekannt iſt. Dies beruht darauf, daſs der Begriff der Subſtanz der Begriff von dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern iſt) im Raume iſt, ſ. Subſtanz. In dieſer Qualität kann es nun keine Accidenzen haben, ſonſt wäre es nicht die Subſtanz, folglich kann es keine andere Gröſse haben, als die Menge des Gleichartigen auſserhalb einander.

Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ift, welches ihr Subject (das Bewegliche) beftimmt, und an einer Materie (als einer Menge des Beweglichen) die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Gefchwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, fo kann die Quantität der Subftanz an einer Materie nur durch die Gröfse der eigenen Bewegung derfelben gefchätzt werden (N. 114. f.).

r. Die Mittheilung der Bewegung gefchieht nun vermittelft folcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (die dynamifch-bewegenden Kräfte, Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Gefchwindigkeit, welche ein bewegter Cörper durch die Sollicitation oder das Beftreben fich zu bewegen in einem andern Cörper hervorbringt, fofern fie in gleichem Verhältnifs mit der Zeit wachfen kann, heifst das Moment der Acceleration; Sollicitation ift nehmlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblick, f. Befchleunigung. Die Sollicitation durch die Ausdehnungskraft (z. B. einer zufammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) ift eine Flächenkraft (f. Flächenkraft), folglich die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, und gefchieht daher jederzeit mit einer endlichen Gefchwindigkeit, die Gefchwindigkeit aber, die dadurch einem andern Cörper, d. i. einer endlichen Menge Materie eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein feyn (weil die Producte der Maffe in die Gefchwindigkeit einander gleich feyn müffen). Dagegen ift die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer folchen übt eine endliche Menge Materie auf eine gleichfalls endliche Menge einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation durch eine folche Anziehungskraft (z. B. der Erde, die den Mond anzieht) gefchieht daher jederzeit mit einer unendlich kleinen Gefchwindigkeit; denn

ſie iſt der dem Cörper eingedrückten (oder entzogenen) Geſchwindigkeit (welche jederzeit unendlich klein ſeyn muſs, weil das Moment der Acceleration, das Product aus der Geſchwindigkeit in die Maſſe, unendlich klein ſeyn muſs) gleich (N. 134. f.).

10. Durchdringende Kraft, ſ. Durchdringende Kraft und Anziehungskraft, 10.

11. Expanſive Kraft, ſ. Elaſticität.

12. Federkraft, ſ. Elaſticität.

13. Flächenkraft. K. nennt ſo eine ſolche bewegende Kraft, durch welche Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können. Eine ſolche Kraft iſt z. B. die Zurückſtoſsungskraft, vermittelſt deren die Materien einen Raum erfüllen. Denn die Theile der Materie, die ſich einander berühren, begrenzen einer den Wirkungsraum der andern, und die Zurückſtoſsungskraft kann keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelſt der dazwiſchen liegenden Theile. Eine quer durch alle Theile der Materie gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf die erſtere durch Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte iſt unmöglich (N. 67.), ſ. 9.

14. Lebendige Kraft, *vis viva*, *force vive.* Leibnitz hat die Kräfte zuerſt in todte und lebendige eingetheilt, um dadurch die Anwendung des von ihm gegebenen Maaſses der Kräfte *) genauer zu beſtimmen. Er nennt die

*) Leibnitz behauptete nehmlich, die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgingen, verhielten ſich wie $MC^2 : mc^2$, und das Maaſs der lebendigen Kräfte ſei alſo das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit.

lebendige Kraft, eine ſolche, die mit wirklicher Bewegung verbunden iſt (*vim cum motu actuali conjunctam*), todte Kraft hingegen diejenige, welche nur ſtrebe, Bewegung hervorzubringen, ob ſie gleich in der That keine erzeuge (*ſollicitatio ad motum*). Es iſt hierbei noch die Frage, ob die Worte: mit wirklicher Bewegung verbunden ſeyn, heiſsen ſollen, die Kraft ſei nur dann lebendig, wenn ſie wirklich Bewegung hervorbringe, oder ſelbſt dann, wenn ſie auch nicht wirke, ſondern nur Bewegung hervorbringen könne, wie z. B. eine bewegte Kugel, welche auf ihrem Wege nichts antreffe, was ſie in Bewegung ſetzen könne. Johann Bernoulli erklärte ſich für das letztere. — K. verwirft den Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften gänzlich, wenn die bewegenden Kräfte mechaniſch, d. i. ſolche ſind, welche die Cörper dadurch haben, daſs ſie ſelbſt von andern Cörpern in dieſe Bewegung geſetzt worden ſind, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. h. ſie wirklich in Bewegung ſeyn) oder unendlich klein ſeyn (d. h. bloſse Beſtrebung zur Bewegung, Sollicitation, und ſie wirklich nicht in Bewegung ſeyn).

b. K. hat ſchon im Jahr 1746 das Leibnitziſche Maaſs der Kräfte, als unſtatthaft nach mathematiſcher Betrachtung, verworfen; allein er ſuchte damals, eine Schätzung der lebendigen Kräfte nach metaphyſiſcher Betrachtung, als das wahre Kräftenmaaſs der Natur einzuführen. Seine Reſultate, welche er in dieſer ſehr ſcharfſinnigen Unterſuchung, die er in ſeinem zwanzigſten Jahre bekannt machte, herausbrachte, gründen ſich aber zum Theil auf falſche Vorausſetzungen, nehmlich auf die dogmatiſche Vorſtellung, daſs der Verſtand uns die Gegenſtände der Sinne

vorstelle, wie sie an sich selbst, unabhängig von unserm Erkenntnissvermögen, beschaffen sind, die Sinne aber vermittelst der sinnlichen Vorstellung des Raums (welcher nichts anders als das Coexistiren der Dinge sei) Verwirrung in unsere Erkenntniss bringen. Kästner erwähnt (Höh. Mech. III. Abschn. §. 203. S. 566. ff.) diese Schrift nicht, wahrscheinlich, weil die Sache in derselben aus metaphysischen Gründen untersucht worden ist. Allein das zweite Hauptstück derselben bleibt immer noch wichtig, in welchem das Leibnitzische Kräftenmaass aus ganz richtigen mathematischen Gründen verworfen wird. Gehler führt diese Kantische Schrift eben so wenig an (s. Wörterbuch, Art. Kraft, lebendige). Sie heisst: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich der Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Cörper überhaupt betreffen, Königsberg. 240. S. 8. (S. I, 1. ff.).

c. In der Vorrede zeigt K. den damaligen Zustand der Streitsache von den lebendigen Kräften. Auf der Leibnitzischen Seite standen die grossen Namen Daniel Bernoulli (*Examen principiorum Mechanicae in Comment. Petrop. T. I, p. 130. sqq.*), Johann Bernoulli (*Discours sur le mouvement, in Opp. T. III. num.* 135. ingl. *De vera notione virium vivarum in Act. Erud. Lips.* 1735. *Mens. Maj. p.* 210. und *Opp. T. III. num.* 145), Leibnitz (*Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum etc. in Act. Erud. Lips.* 1686. *Mens. Mart. p.* 161. *sqq.* und *Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires etc. in Act. Erud. Lips.* 1695. *Mens. Apr. p.* 145. *sq.*), und Herrmann (*Phoronomia,*

Amſt. 1716. 4). Dagegen iſt die Carteſianiſche *) Ausmeſſung, welche diejenige iſt, die K. jetzt für die einzig richtige erklärt (obwohl er in dieſer Schrift damals die Leibnitziſche, von einer metaphyſiſchen Seite betrachtet, unter gewiſſen Einſchränkungen, auch für richtig erklärte) von Mairan (*Diſſ. ſur l'eſtimation et la meſure des forces motrices des corps*, *Paris*, 1741), Jurin (*Principia dynamica*, *Philoſ. Tranſact. n.* 476. und 479.), Deſaguliers (*Courſe of exp. phil. Lond.* 1745. 4. *Vol. I.*), Maclaurin (*Acc. of Sir Iſ. Newton's phil. Diſc. B. II, Ch.* 2.), Heinſius (*Diſſ. de vir. motr. praeſ. Hauſen Lipſ.* 1733. 4.) und andern vertheidigt worden. Die Leibnitzianer hatten aber den Anſchein der Erfahrung auf ihrer Seite, und dieſen Dienſt hatten ihnen s'Graveſande (*Phyſices Elem. math. L. I. C.* 22. *S.* 460.) und Muſſchenbroek (*Introd. ad philoſ. natur. F. I.* §. 272. *ſqq.*) geleiſtet (S. I, 14. ff.).

d. Im erſten Hauptſtück handelt nun K. von der Kraft der Cörper überhaupt, und liefert in demſelben die auf dem Titel angeführten metaphyſiſchen Betrachtungen. Allein dieſe Betrachtungen ſind für uns nicht mehr von Wichtigkeit, als nur in ſo fern man ſich aus denſelben überzeugen kann, daſs K. ehemals ſo dogmatiſch philoſophirte, als irgend ein Philoſoph, und daſs er das Leibnitziſche Syſtem ſehr wohl durchdacht hatte. Jeder Cörper, ſagt K. in dieſem Hauptſtück, hat eine weſentliche Kraft. Dies

*) Weil die Gröſse der Bewegung durch das Product der Maſſe M in die Geſchwindigkeit C, oder durch MC (M multiplicirt mit C) ausgedrückt wird, und wir die Kräfte nicht anders als aus ihren Wirkungen kennen, ſo, ſagt Deſcartes, verhalten ſich die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgehen, wie MC : mc, und das Maaſs aller mechaniſchen Kräfte ſei alſo MC. Leibnitz ſagt, dies ſei nur das Maaſs der todten Kraft.

hat Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, zuerst gelehrt (*est aliquid praeter extensionem imo extensione prius*). Diese wesentliche Kraft soll dem Cörper noch vor der Ausdehnung beiwohnen (Leibnitz ahndete, wie man sieht, die dynamisch wirkende Kraft). Leibnitz nannte sie überhaupt die wirkende Kraft, und so sollte man billig das nennen, was man die bewegende Kraft nennt (K. stellte sich nehmlich damals vor, dass die Cörper nicht bloss träge wären, sondern in ihnen noch eine besondere, ihnen eigenthümliche Kraft lebendig werden könne, die ihnen nicht von aussen, durch Zug oder Stoss, mitgetheilt werde, sondern in der Natur der Cörper liege). Kant zeigt nun, wie die Bewegung aus dieser wirkenden Kraft erklärt werden könne, und was für Schwierigkeiten in der Lehre von der Wechselwirkung des Cörpers und der Seele auf einander entstehen, wenn man dem Cörper bloss mechanische bewegende Kraft beilege, und wie diese Schwierigkeiten durch die Benennung einer wirkenden Kraft könnten gehoben werden. Er sucht bei dieser Gelegenheit den Raum aus dem Begriff der Kraft abzuleiten, und widerlegt sehr scharfsinnig eine Behauptung Hambergers, dass die substantielle Kraft der Monaden sich nach allen Gegenden zu zur Bewegung gleich bestrebe, und sich daher, so wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrucke in Ruhe halte (S. I, 18. ff.).

e. Der Grad der Intensität nehmlich, den die Tendenzen der Monaden haben, kann nicht unendlich seyn, sonst würde er niemals aufgehoben werden, und es wäre gar keine Bewegung möglich. Allein eine endliche Bemühung zum Wirken, ohne eine bestimmte Grösse der Anstrengung ist unmöglich. Da also der Grad der Intensität wirklich und bestimmt ist, so setze man: dass ein Cörper A gegen einen andern B

von gleich groſser Maſſe mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur Bewegung, die B in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird B durch ſeine dem A entgegenwirkenden Tendenzen demſelben nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit benehmen können. Er wird aber ſelber keine gröſsere Geſchwindigkeit erlangen können, als eine ſolche, die dem dritten Theil der Geſchwindigkeit des A gleich iſt. Nach dem Stoſse würde alſo A mit $\frac{2}{3}$ Geſchwindigkeit, B aber nur mit der Kraft ſeiner Tendenzen, denen der Gegendruck bloſs genommen iſt, alſo mit $\frac{1}{3}$ Geſchwindigkeit ſich bewegen. Da nun B dem A im Wege iſt, ſo müſste A den Cörper B durchdringen, weil er zweimal ſo geſchwind ſich fortbewegt als B, welches ungereimt iſt. — Kant theilt hierauf die Bewegung ein in ſolche, die immer fortdauert, wenn kein Hinderniſs ſich entgegenſetzt, und ſolche, welche eine immerwährende Wirkung einer ſtets antreibenden Kraft iſt; allein dieſe Eintheilung iſt unſtatthaft, weil bei der letzten ebenfalls ein Hinderniſs wirkt, welches macht, daſs die Wirkung der antreibenden Kraft jeden Augenblick vernichtet wird (S. I, 33. ff.).

f. Im zweiten Hauptſtück unterſucht K. die Lehrſätze der Leibnitziſchen Partei von den lebendigen Kräften. Niemals, ſagt er, hat ſich die Welt in gewiſſe Meinungen gleicher getheilt, als in die, die das Kräftenmaaſs der Cörper betreffen. Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Descartes gehuldigt, der überhaupt den Cörpern, auch denen, die ſich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maaſse ihrer Kraft nur die bloſse Geſchwindigkeit ertheilte. Descartes hatte die Kräfte der bewegten Cörper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzt, allein Leibnitz ſetzte zu ihrem Maaſse das Quadrat der Geſchwindigkeit. Der erſte

Fehler des Leibnitzifchen Kräftenmaafses, der hier angegeben werden foll, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach fich; man kann es aber doch nicht unterlaffen ihn anzumerken, damit bei einem fo grofsen Satze nichts verfäumt werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann. Das Leibnitzifche Kräftenmaafs ift jederzeit in diefer Formel vorgetragen worden: Wenn ein Cörper in wirklicher Bewegung begriffen ift, fo ift feine Kraft, wie das Quadrat feiner Gefchwindigkeit. Es mufs aber heifsen in wirklicher und freier Bewegung; denn eine Bewegung, die nicht frei ift, z. B. die einer Kugel, welche fachte mit der Hand fortgefchoben wird, hört immer in dem Augenblick auf, in dem fie entfteht, und wird durch den Druck jeden Augenblick wieder hergeftellt; fie ift alfo in ihrer Wirkung dem todten Druck gleich. Der zweite und wichtigfte Fehler des Leibnitzifchen Kräftenmaafses ift, dafs es fich nicht mit dem Gefetze der Continuität verträgt. Die Vertheidiger der Leibnitzifchen Schätzung der lebendigen Kräfte find darin noch mit den Carteflanern einig, dafs die Cörper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange ift, eine Kraft befitzen, die fich wie ihre blofse Gefchwindigkeit verhalte. Allein fo bald man die Bewegung wirklich nennen kann, fo hat der Cörper, nach den Leibnitzianern, das Quadrat der Gefchwindigkeit zum Maafse. Der Cörper habe nun (*Fig.* 19.) in A. eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte D habe er fie nicht; denn dafelbft würde er einen Widerftand, der ihm entgegenftände, blofs mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Hieraus folgt nun:

1. ift die Zeit DA eine folche Beftimmung des Cörpers, der fich in A befindet, wodurch in ihn

eine lebendige Kraft gesetzt wird; und der Anfangspunct D (wenn ich nehmlich den Cörper in denselben setze) ist eine Bestimmung, die ein Grund der todten Kraft ist.

2. Wenn der Cörper in B ist, so ist er den Bedingungen der todten Kraft näher, als in A; in C noch näher, als in B. u. s. f. bis er in D selbst alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen Kraft gänzlich verschwunden sind.

3. Wenn man die Zeit DA (die eine Bedingung der lebendigen Kraft in A ist) in Gedanken abkürzt, so wird diese Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher gesetzt, als sie in A war; und so muss auch der Cörper in B wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in A, und noch näher, wenn man ihn in C setzte. Es ist aber unmöglich, sich zu überreden, dass ein Cörper, der im Puncte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichemal grösser ist, als die todte, haben sollte, wenn er sich nur um eine unendlich kleine Linie von diesem Puncte entfernt hat. Aber auch eine bestimmte verflossene Zeit kann nicht die Bedingung der lebendigen Kraft seyn; denn wenn der Cörper, z. B. nach einer Minute, eine lebendige Kraft bekäme, deren Maass das Quadrat der Geschwindigkeit wäre, so müsste er nach zwei Minuten den Cubus, nach drei Minuten das Biquadrat u. s. f. der Geschwindigkeit zum Maass haben. Die Mathematik kann also die lebendigen Kräfte nicht beweisen, sondern bestätigt schon ihrer Natur nach das Gesetz des Descartes (S. I, 41. ff.).

g. Leibnitz setzte folgenden Satz fest: Es ist einerlei Kraft nöthig, einen 4 Pfund schweren Cörper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen 4 Schuh hoch. Zwei Cörper sind nehm-

lich alsdann im Gleichgewicht, wenn die unendlich kleinen Räume, welche diefe Cörper an den Enden der beiden Aerme des Hebels durchlaufen müfsten, wenn fie fich bewegen follten, fich umgekehrt wie die Gewichte diefer Cörper verhalten; und alfo fchlofs Leibnitz, ift nicht mehr Kraft nöthig, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen andern von 4 Pfunden zur Höhe 1. Die Vertheidiger diefes Mannes fcheinen gemerkt zu haben, dafs man ihnen dies blofs zugeftehen werde, wenn die Zeiten der Bewegung gleich find, und haben daher ihre Beweife fo einzurichten gefucht, als wenn der Unterfchied der Zeit bei der Kraft, welche die Cörper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzufehen fei. Herrmann beweifet Leibnitzens Satz z. B. fo: die Feder (*Fig.* 45.) AB drücke einen Cörper von A nach B hinab, und gebe ihm in jedem Punct des Raums einen neuen Druck (wie es bei der Schwere ift), die Linien AC, DE, FB u. f. w. follen diefe Drucke abbilden, fo hat (nach feiner Meinung) der Cörper, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller diefer Drucke, d. i. dem Rectangel AF gleich ift. Es verhält fich alfo die Kraft in D zur Kraft in B, wie das Rectangel AE zum Rectangel AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raume AB, mithin wie die Quadrate der Gefchwindigkeiten in D und B. Der Fehler in diefem Beweife läfst fich fo zeigen. Es ift gleichviel Kraft nöthig, eine einzige von den 5 gleichgefpannten Federn (*Fig.* 46.) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zufammenzudrücken, als alle 5 nach einander binnen eben diefer Zeit. Denn man theile die Secunde, als die Zeit, wie lange der Cörper M die Feder A zufammengedrückt hält, in 5 gleiche Theile, anftatt dafs nun M alle diefe 5 Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, nehme man an, dafs er die Feder A nur in dem erften Theil der Secunde drücke, und dafs in dem zweiten Theil der Secunde anftatt der

Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeſchoben werde: ſo wird in der Kraft, die M zu drücken braucht, bei dieſer Verwechſelung kein Unterſchied anzutreffen ſeyn. Es wendet alſo der Cörper M ſo viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zuſammengedrückt zu halten, als nöthig iſt, 5 ſolcher Federn, binnen eben der Zeit, nach einander zu ſpannen. Es iſt alſo nicht die Menge der zuſammengedrückten Federn, wonach die Kraft des Cörpers, der ſie alle ſpannt, abgemeſſen wird, ſondern die Zeit der Drückung iſt das rechte Maaſs (S. I, 57. ff.).

h. In dem Streit der Carteſianer wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Marquiſe von Chatelet mit vieler Beredſamkeit ausgeführt hat, findet man, daſs jene ſich auch des Unterſchiedes der Zeit bedient haben, um die Schlüſſe der Leibnitzianer von dem Fall der Cörper unkräftig zu machen. Allein ſtatt daſs ſie den Leibnitzianern gar nicht hätten zugeben ſollen, ein Cörper könne mit doppelter Geſchwindigkeit vierfache Wirkung thun, ſuchen ſie ſich mit der ziemlich ſchlechten Ausflucht zu retten, daſs der Cörper dieſe Wirkung nur in doppelter Zeit thun könne. — Folgender Fall thut ebenfalls dar, daſs in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entſteht, die Zeit nothwendig müſſe in Erwägung gezogen werden. Man ſtelle ſich auf die den Carteſianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art die Drucke der Schwere, die einem Cörper von der Höhe (*Fig.* 47) ab bis zur Horizontallinie bc mitgetheilt werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern AB, CD, EF, GH, vor. Ferner ſetze man einen Cörper m auf die ſchiefe Fläche ac, und einen andern l laſſe man von a in b frei herunterfallen. Wie werden nun die Leibnitzi-

aner die Kraft des Cörpers m, der durch den Druck der Federn die schiefe Fläche ac herunter getrieben wird, am Ende dieses schrägen Falles in c schätzen? Sie können nicht anders, als das Product aus der Menge Federn, die den Cörper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demselben nach der Richtung ac eindrückt, zum Maasse angeben, denn dieses erfordert ihr System, wie wir aus Herrmanns Fall (in g.) gesehen haben. Und eben so werden sie auch die Kraft, die sich in dem andern Cörper l findet, der von a bis in b frei fällt, durch das Product, aus der Menge der Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intensität, womit jede ihn fortgestossen hat, zu schätzen genöthigt. Es ist aber die Anzahl der Federn von beiden Seiten, sowohl die schiefe Fläche ac, als die Höhe ab, hindurch, gleich; also bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Cörper hinein bringt, zum wahren Maasse der in b und c erlangten Kräfte der Cörper l und m übrig. Diese Stärke wird sich also verhalten wie ab zu ac. Es wird folglich die Kraft, die der Cörper l am Ende des Perpendicularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des schiefen Falles in c hat, sich gleichfalls wie ab zu ac verhalten, welches ungereimt ist, denn beide Cörper haben in b und c gleiche Geschwindigkeiten, und also auch gleiche Kräfte. Die Cartesianer erklären dieses durch die Zeit; denn obgleich jede Feder in den Cörper m auf der schiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt (weil ein Theil durch den Widerstand auf der schiefen Fläche verzehrt wird), so wirken doch dafür diese Federn in den Cörper m viel länger als in den Cörper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgesetzt ist (S. I, 62. ff.).

i. Die Vertheidiger der lebendigen Kräfte haben ferner eine andere Gattung von Beweisen, die ihnen die Bewegung elastischer Cörper

durch den Stofs darzubieten fcheint. Die Kraft nach verübtem Stofse ift der Kraft vor dem Stofse nur dann gleich, wenn man ftatt der Gefchwindigkeit fchlechthin das Quadrat derfelben fetzt. Allein in Wolfs Mechanik wird man Beweife finden, dafs die elaftifchen Cörper, dem Gefetze von der Gleichheit der Wirkungen und der Urfache ganz gemäfs, andern Cörpern alle Bewegungen ertheilen, ohne dafs man nöthig habe, in ihnen eine andere Kraft, als die blofse Gefchwindigkeit zu fetzen. Herrmann hat einen Beweis für die lebendigen Kräfte aus dem Stofse dreier elaftifchen Cörper geführt, allein in feinem Schluffe, wie in den Schlüffen aller derer, die die elaftifchen Cörper zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte gebraucht haben, ift der Irrthum, dafs fie die Kraft des Cörpers überfehen haben, der geftofsen wird, und dafs daher der anlaufende Cörper mehr Kraft nach dem Stofse als vor demfelben haben mufs. Bernoulli hat zwar einen Einwurf des Jurin von dem wechfelfeitigen Stofse unelaftifcher und ungleicher Cörper durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn zu widerlegen gefucht, allein mit wenigem Glück (S. I, 68. ff.).

k. Leibnitzens Anhänger haben aber auch die lebendigen Kräfte durch die beftändige Erhaltung einerlei Gröfse der Kraft in der Welt *) vertheidigt. Leibnitz ift felbft der Urheber diefes metaphyfifchen Grundes **). Er nahm den Grundfatz des Descartes willig an, dafs fich in der Welt

*) Man nennt diefen Satz den Grundfatz der Erhaltung lebendiger Kräfte (*principium confervationis virium vivarum*).

**) Johann Bernoulli hielt ihn für fo einleuchtend, dafs er fagt, wer ihn beweifen wollte, würde ihn nur verdunkeln.

immer einerlei Gröſse der Kraft erhält, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt werden müſſe; ſonſt vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich. Es ſei aber der Macht und Weisheit Gottes nicht anſtändig, daſs er genöthigt ſeyn ſollte, wie ſich Newton einbildete, die Bewegung, die er ſeinen Werken mittheilte, ohne Unterlaſs wieder zu erneuern. Allein es kann der Macht und Weisheit Gottes nicht unanſtändig ſeyn, daſs ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, welches, wie aus mathematiſchen Gründen gezeigt worden, abſolut unmöglich iſt. Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoſse eines kleinen elaſtiſchen Cörpers gegen einen gröſsern vor und nach dem Stoſse gleich. Das iſt aber falſch, alſo auch das Geſetz (S. I, 83. ff.).

1. Ein einziger Fall, da ein gröſserer elaſtiſcher Cörper einen kleinern anſtöſst, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte, würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoſse gewiſs immer die ganze Gröſse der Kraft vor demſelben antrifft. Allein niemals hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewagt, in dieſer Art des Stoſses das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen. Denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben, daſs die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. — Die Leibnitzianer fliehen die Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoſs unelaſtiſcher Cörper. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper iſt nehmlich in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoſs der elaſtiſchen; denn in dieſen miſcht ſich die Federkraft immer mit ein. Es iſt kein Zweifel, daſs ſich die Leibnitzianer durch die Deutlichkeit in der Vorſtellung von dem Stoſs unelaſtiſcher Cörper würden überzeugen

laſſen, wenn es nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte. Sie behaupten dagegen, daſs ſich ſtets in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Cörpers einzudrücken. Daher gehe die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Cörper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtöſst, und verzehre ſich bei dem Eindrücken der Theile deſſelben. Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens iſt, daſs in der Erfahrung die Theile unelaſtiſcher Cörper durch den Stoſs eingedrückt werden, allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthigt, auf dieſe Erfahrung Rückſicht zu nehmen. In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtöſst, mit welchem dieſer an ihn angelaufen war. Die Betrachtung eines unelaſtiſchen Cörpers in der Mathematik ſetzt alſo nichts weiter voraus, als nur daſs er in ſich keine Kraft habe, einen Cörper, der ihn ſtöſst, wieder zurück zu prellen; und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Cörper gebauet iſt: ſo iſt es ungereimt, zu behaupten: daſs die Regeln dieſer Bewegung deswegen ſo beſchaffen ſind, weil die Eindrückung der Theile derer ſich ſtoſsenden Cörper ſolche und keine andern Geſetze zulaſſe. Sogar in der Natur iſt ein Cörper deswegen nicht unelaſtiſch, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade Kraft wieder herſtellen, mit welchem ſie eingedrückt werden. Man kann alſo einen Cörper unelaſtiſch nennen, wenn er gleich vollkommen hart iſt. Das Eindrücken der Theile iſt auch kein Grund, weswegen in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft ſollte verloren gehen. Wenn eine Ku-

gel A (*Fig.* 48.) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zuſammendrückt: ſo treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Feder zuſammen zu drücken, in die Maſſe des Cörpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in den Cörper B die ganze Kraft hinein gebracht haben, womit die Feder iſt zuſammen gedrückt worden. Denn der Cörper A verliert keinen einzigen Theil der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zuſammengedrückt, als nur in ſo fern ſie ſich an den Cörper B ſteift. Sie ſteifet ſich aber mit der Kraft, womit A ſie von der andern Seite zuſammendrückt, und welche dieſer Cörper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehrt. Nun iſt es augenſcheinlich, daſs eben derſelbe Grad Kraft, mit der ſich die Feder gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hinein kommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft, ſich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehrt iſt, indem er die Feder R zuſammendrückt. Es verzehrt alſo der Cörper A, indem er in ſeinem Stoſse gegen B von beiden Seiten die Theile eindrückt, nichts von ſeiner Kraft bei dieſem Eindrucke, was nicht der Cörper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoſse bewegt. Wenn man gleich den Gegnern der Carteſianer alles übrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung ſteckt, daſs ſich in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper nicht mehr und nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel, von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelbſt in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen iſt, daſs man uns, ohne allen Beweis, zu glauben aufdringen will: ein Cörper müſſe in einem Stoſse gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in einem Stoſse gegen einen dreifachen gerade $\frac{3}{4}$ der

Kraft u. f. w. durch den Eindruck der Theile verlieren. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daſs, je geringer die Feſtigkeit der Maſſe der unelaſtiſchen Cörper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufens iſt, deſto ſtärker werde ſich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren; je härter aber beide Cörper ſind, um deſto weniger müſſe ſich von derſelben verlieren, denn wenn ſie vollkommen hart wären, ſo würde kein Verluſt der Kraft ſtatt finden (S. I, 94. ff.).

m. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf. Es iſt überhaupt unmöglich, die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit aus dem Zuſammenſtoſsen der Cörper zu erkennen. Man iſt nehmlich darin eins, daſs man ſich der Bewegung der Cörper durch den Stoſs auf keine andere Art zu dem Endzweck, davon wir reden, bedienen könne, als daſs man die Kraft, welche ein bewegter Cörper durch den Stoſs in andere hinein bringt, wie die Wirkung anſieht, mit der man die Quantität der Urſache abmeſſen muſs, die ſich erſchöpft hat, ſie hervorzubringen. Wenn aber ein bewegter Cörper den andern anſtöſst, ſo bekommt der angeſtoſsene Cörper in dem Augenblick zwar die ganze Wirkung, aber noch keine wirkliche Bewegung, ſondern eine bloſse Bemühung zu derſelben, mithin die todte Kraft, die nach der Geſchwindigkeit ſchlechthin geſchätzt wird. Mithin wäre die todte Kraft die Wirkung der lebendigen, welche nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt wird, alſo die Wirkung der Urſache ungleich und unendlichemal kleiner als die Urſache, welches ungereimt iſt. Entweder iſt die Kraft, die der geſtoſsene Cörper hat, den Augenblick zuvor, ehe er ſich von dem Stoſsenden entfernt, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er ſich ſchon wirklich bewegt, und von demſelben entwichen iſt, oder ſie iſt ihr nicht gleich. Iſt das erſte, ſo

kann man die Kraft des geſtoſsenen Cörpers nehmen in welchem Augenblick der Bewegung man will, ſie muſs dann allenthalben der Geſchwindigkeit ſchlechthin gleich ſeyn, weil ſie derjenigen gleich iſt, die der Cörper hatte, ehe ſeine Bewegung wirklich war. Iſt das zweite, ſo iſt die gröſsere Kraft des Cörpers in der Bewegung keine Wirkung des ſtoſsenden Cörpers, denn die ganze Wirkung deſſelben bekam er ſchon im Augenblick des Stoſses, beim Anfang der Bewegung oder ehe die Bewegung wirklich war (S. I, 109. ff.).

n. Kant ziehet nun diejenigen Fälle in Erwägung, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zuſammengeſetzten Bewegungen der Cörper zur Befeſtigung ihrer Sätze entlehnt haben. Bilfinger (*De viribus corpori moto inſitis, earumque menſura in Comm. Petrop. To. I. p. 43. ſqq,*) hat ſich um dieſe Art der Beweiſe am meiſten verdient gemacht. Er ſagt: (*Fig.* 18.) ein Cörper A, der zu gleicher Zeit eine Bewegung nach der Richtung AB mit der Geſchwindigkeit AB, und eine andere nach der Richtung AC mit der Geſchwindigkeit AC hat, bewegt ſich in derſelben Zeit durch die Diagonale AD. Dieſe Diagonale iſt aber immer kleiner als AB und AC zuſammengenommen; hingegen iſt nach dem Pythagoriſchen Lehrſatz das Quadrat von AD ſo groſs als die Summe der Quadrate von AB und AC. Hieraus folge, die Kraft eines Cörpers, der in wirklicher Bewegung iſt, könne bloſs mit dem Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit gemeſſen werden. Allein die Geſchwindigkeit AD iſt wirklich die Summe der Geſchwindigkeiten des Cörpers in AB und AC, nur ſind dieſe Geſchwindigkeiten nicht ſo groſs als AB und AC. Denn nach der mechaniſchen Lehre von der Zerlegung der Geſchwindigkeiten iſt die Geſchwindigkeit durch AB zu betrachten, als ſei ſie aus den beiden AF und AH, die Geſchwindigkeit

durch AC aber aus den beiden AE und AG zuſammengeſetzt. Nun heben ſich aber die beiden Geſchwindigkeiten AF und AE, als einander entgegengeſetzt und gleich, einander auf. Folglich iſt die Geſchwindigkeit durch AD wirklich die Summe der wirklichen Geſchwindigkeit durch AB, welche AH iſt, und der wirklichen Geſchwindigkeit durch AC, welche AG iſt (weil nehmlich AG = HD iſt, ſo iſt $AH + AG = AH + HD = \sqrt{(AB^2 + AC^2)}$. (S. I, 114. ff.).

o. Aus dieſem Falle werden die lebendigen Kräfte ſelbſt widerlegt. Denn aus den Kräften, welche die beiden Bewegungen AH und AG mit ſich führen, iſt die ganze Kraft der Bewegung in der Diagonallinie AD zuſammengeſetzt, und was alſo in jenen beiden nicht iſt, das iſt auch nicht in dieſer. Es läſst ſich die Bilfingerſche Behauptung aber auch auf folgende Art widerlegen. Wir nehmen mit Bilfinger an, daſs die Seitenkräfte AB und AC dem Cörper a, durch den Stoſs zweier gleichen Kugeln, mit den Geſchwindigkeiten bA = AB und cA = AC mitgetheilt werden, wodurch eine Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie bewirkt wird. Geſetzt aber, die Kugel ſei in D und die ſtoſsenden Kugeln ſeien in B und C, welches keinen Unterſchied in der Geſchwindigkeit macht, ſo wird die Kugel offenbar mit der Summe der Geſchwindigkeiten BE und CF perpendicular gegen EF getrieben, und Ch und Bg heben ſich einander auf. Die gerade Kraft in der Diagonale iſt alſo nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

p. In der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung iſt die Summe der in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich, allein bei der Carteſianiſchen iſt jene oftmals unendlichemal gröſser als dieſe. Dieſes verdient noch eine Unterſu-

ehung, weil ſich daraus ergeben muſs, welche Schätzung die richtige ſei (S. I, 120. ff.).

Geſetzt, ein Cörper laufe, vermittelſt eines Centrifugalſchwunges, in einer Cirkellinie um die Erde; ſeine Geſchwindigkeit ſei endlich, unveränderlich und immer in derſelben Linie. Die Schwere bringe aber in einen ſolchen ſich freibewegenden Cörper in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, oder verzehre in demſelben eine ſolche Kraft, wenn nehmlich die beiden Kräfte, die, welche dem Cörper beiwohnt und die Schwere, einander entgegen wirken. So muſs der Cörper nach dem Leibnitziſchen Kräftenmaaſs ſeine Bewegung gänzlich verlieren, und es iſt gar keine ſolche Cirkelbewegung möglich; weil, wie alle Mechaniker einig ſind, aus der Zertheilung der Bewegung klar iſt, daſs wenn ein Cörper nach einander gegen viele Flächen in ſchräger Richtung anläuft, wie hier der Fall iſt, er ſeine Bewegung alsdann gänzlich verliert, wenn die Summe der Quadrate aller Sinuſſe der Einfallswinkel dem Quadrat des Sinus totus, der die erſte Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung anzeigt, gleich iſt. Wenn nun die Schätzung nach dem Quadrat ſtatt findet, ſo hat der Cörper alle ſeine Bewegung verloren, wenn die in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zuſammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnt, gleich ſind. Demnach beſtehet die in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn ſie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geſchätzt wird, ſogar nicht mit den allerbekannteſten Geſetzen der Kreisbewegung der Cörper, und mit den Centralkräften, die ſie ausüben. Es ſind alſo die Seitenkräfte in jeder zuſammengeſetzten Bewegung nicht, ſo wie es die Leibnitziſche Schätzung erfordert, in der Proportion der Quadrate der Geſchwindigkeiten. Die Carteſianiſche Kräftenſchätzung hilft dieſer Schwierigkeit, unter der die Leibnitziſche

erliegt, ganz vortrefflich ab; denn nach derselben verliert der Cörper, der um einen Mittelpunct, gegen welchen er durch seine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hindernisse der Schwere in jeder endlichen Zeit unendlich wenig, nach der Leibnitzischen Schätzung aber in jeder endlichen Zeit etwas endliches. Zugleich zeigt sich hier der Widerspruch, dafs die Geschwindigkeit nach den Quadraten geschätzt weniger ausrichtet, als die Geschwindigkeit schlechthin, ein Widerspruch, der nicht gröser kann gedacht werden (S. I, 127. ff.).

q. Die Zerstörung des allgemeinen Grundsatzes, von der in zusammengesetzter Bewegung befindlichen gleichen Gröse der Kraft mit der in der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben diesem Grunde erbaut haben. Bernoulli nimmt z. B. 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, gespannt zu werden. Wenn nun ein Cörper mit 2 Grad Geschwindigkeit, unter einem Winkel von 30 Grad, gegen 3 dieser Federn anläuft, und gegen die vierte perpendicular, so spannt er alle 4 Federn, er übt also mit 2 Grad Geschwindigkeit 4 Grad Kraft aus. Allein diese Kraft kann der Cörper nur im schiefen Anlaufe haben. Jedermann schätzet aber die Kraft eines Cörpers nach der Gewalt, die im senkrechten Stofse in ihm anzutreffen ist. — Der wichtigste Fall ist aber folgender. Ein Cörper A, der 1 zur Masse und 2 zur Geschwindigkeit hat, stofse zwei Cörper auf einmal, unter einem Winkel von 60 Grad, die jeder zur Masse 2 haben, so bleibt A nach dem Stofse in Ruhe, und die gestofsenen Cörper bewegen sich jeder mit 1. Grade Geschwindigkeit, folglich beide zusammen mit 4 Graden Kraft. Mairan hat aber hierauf schon ganz richtig geantwortet: dafs ein besonderer und nur auf gewisse Umstände eingeschränkter Fall keine neue Kräftenschätzung beweisen könne. Bei der

Widerlegung der Schlüſſe, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen entlehnt werden, ſo wie überhaupt Irrthümer in Behauptungen aufzudecken, iſt die Methode ſehr nützlich, daſs man unterſucht, ob auch die Vorderſätze alles das enthalten, was man im Schluſsſatz daraus abgeleitet hat. Im dem Parallelogramm (*Fig.* 18.) iſt freilich das Quadrat der Diagonale der Summe der Quadrate der Seiten gleich, aber daraus folgt doch nicht, daſs ſich die zuſammengeſetzten Kräfte zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien der Anfangsgeſchwindigkeiten verhalten werden, ſondern alle Welt iſt darüber einig, daſs in dieſem Fall die Kräfte ſich nur wie die bloſsen Geſchwindigkeiten verhalten. Da nun das Verhältniſs offenbar ganz daſſelbe bleibt, wenn die Bewegung wirklich erfolgt, als wenn die Kräfte bloſs noch drücken, ſo kann natürlich aus denſelben Vorderſätzen nicht wieder eine andere Kraft folgen; denn daſs die Bewegung wirklich erfolgt, kann doch in der Proportion der Linien zu einander nichts ändern, und dieſe iſt doch unendlich nahe an dem Punct A, d. i. ehe noch die Bewegung erfolgt dieſelbe, als in jeder Entfernung von dieſem Punct. Bilfinger bemerkt zwar, die Wirkung der todten Kraft müſſe durch das Product der Intenſität in den Weg, den ſie nimmt, geſchätzt werden, dieſes werde aber durch das Quadrat dieſer Linie ausgedrückt, alſo könne man den Carteſianern zwar zugeſtehen: daſs die Wirkungen in der Zuſammenſetzung todter Drucke gleich ſeyn; allein hieraus folge noch nicht, daſs die Kräfte deswegen auch gleich ſeyn müſsten. Allein dieſe metaphyſiſche Behauptung fällt dadurch weg, daſs gleiche Vorderſätze nicht verſchiedene einander aufhebende Schluſsſätze geben können (S. I, 134. ff.).

r. Der Hauptfall für die lebendigen Kräfte iſt nun der, welchen Leibnitz (*Act. Erud.* 1690)

ſelbſt anführt, und auf den er ſich immer berufen hat. Eine Kugel A (*Fig.* 51), von vierfacher Maſſe, falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1AE wie 1 iſt, aus 1A in 2A, und ſetze auf der Horizontalfläche EC ihre Bewegung, mit dem Grade, den ſie durch den Fall erlangt hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner, daſs ſie alle Kraft, welche ſie hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelbſt im Puncte 3A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die 4mal mehr Maſſe und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die die Kugel A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen, ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſeyn müſſen. Es laufe alſo die Kugel B mit 4 Grad Geſchwindigkeit aus 1B bis 2B und die gebogene Fläche hinauf bis 3B, deſſen Perpendicularhöhe 3BC wie 16 iſt. Dort falle die Kugel auf die inclinirte Schnellwage 3A 3B, welche ſich um F bewegt, und deren Arm F3B 4mal und etwas weniger drüber länger ſei, als der andere 3AF, aber ihm doch das Gleichgewicht halte, auf dem letztern Arm aber liege die Kugel 1A in 3A; ſo wird die Kugel B die Wage in die Lage 4A 4B bringen und den Cörper A durch 3A 4A heben, welcher Raum 4mal ſo groſs iſt, als 1AE. Wenn nun durch eine mechaniſche Vorrichtung gemacht würde, daſs die Kugel aus 4A in 1A zurückfiele, ſo hätte ſie ſchon eine gröſsere Kraft erlangt und würde den Cörper B noch höher treiben, und ſo würde aus der Kräftenſchätzung des Carteſius folgen, daſs ein Cörper durch ſeine Kraft immer mehr Wirkung thun werde, ins Unendliche, daſs die Wirkung gröſser ſeyn könne als ihre Urſache, und daſs eine immerwährende Bewegung (*perpetuum mobile*) möglich ſei (S. I, 149. ff.).

s. Der Zurückfall der Kugel A aus 4A in 1A würde aber keine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft seyn, sondern nur durch diese Kraft veranlaſst werden. Die Kugel B hat die von A erhaltene Kraft gänzlich verloren, wenn sie in 3B ankömmt; wenn sie nun die Schnellwage niederdrückt, so geschieht das durch eine neue Kraft, die Schwere, und das Fallen der Kugel A aus 4A in 1A geschieht auch durch eine neue Kraft, die Schwere; also sind beides keine Wirkungen der Kugel B. Wäre der Cörper nur etwas weniger geschwinder als 4mal, so würde er nicht bis ans Ende des Arms F4B kommen, sondern nur bis zu dem Punct, wo er gerade 4mal so groſs ist als 3AF, dann erlangt der Cörper A gar keine Kraft, zum Beweise, daſs B nicht die wahre Ursache der Wirkung sei, die A in 3A erfährt. Papin, einer von den berüchtigtsten Widersachern der lebendigen Kräfte, macht Leibnitz einen Einwurf (*Act. Erud.* 1691. *p.* 9.), den aber Leibnitz dadurch entkräftete, daſs er zeigte, wie das, was Papin angriff, kein wesentliches Stück seines Beweises sei. Aber Papin hätte Leibnitz besser angreifen können; denn dieser beging das Versehen, zu behaupten, daſs ein vierfacher Cörper durch seinen Stoſs auf einen Arm des Hebels, der vom Ruhepunct um 1 entfernt sei, einem einfachen Cörper seine ganze Kraft mittheile, der am andern Arm des Hebels vom Ruhepunct um 4 entfernt sei. Dies ist aber gerade gegen die lebendigen Kräfte, und läſst sich ganz strenge (wie K. es zeigt) auf mehr denn eine Art beweisen (S. I, 152.).

t. Es sind hiermit die ansehnlichsten und berühmtesten Gründe für die lebendigen Kräfte angeführt und widerlegt worden. Noch ist ein Argument Wolfs übrig (*Comment. Petrop. T. I.*). Wolf behauptete, daſs Jedermann darin einig sei, daſs ein Mensch etwas gethan und ausgerichtet

habe, der eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch getragen habe; nun trage ein Cörper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in der wirklichen Bewegung beſitzt, durch einen Raum hindurch; eben hierdurch habe ſeine Kraft etwas gethan und ausgerichtet. Nachdem nun Wolf erklärt hat, was er durch unſchädliche Wirkungen verſtehe, nehmlich ſolche, in deren Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehrte, ſo legt er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den man ihm nur nehmen darf, um alle Bemühung in ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Er heiſst: wenn zwei Bewegliche durch ungleiche Räume bewegt werden, ſo verhalten ſich die unſchädlichen Wirkungen wie die Räume. Sein Beweis beruhet auf dieſer Vorausſetzung: wenn der Cörper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Wirkung ausgeübt. Allein dieſer Grundſatz iſt falſch, denn iſt die Geſchwindigkeit der Cörper verſchieden, ſo iſt es auch ihre unſchädliche Wirkung; geſetzt nehmlich, der Raum ſei durch eine unendlich wenig widerſtehende Materie erfüllt, ſo iſt die Wirkung unſchädlich, aber man ſiehet doch, daſs wenn der eine Cörper zweimal ſo geſchwinde iſt, als der andere, er dieſer Materie auch zweimal ſo viel Geſchwindigkeit eindrücke, alſo ſeine unſchädliche Wirkung zweimal ſo groſs ſei bei gleichem Raume. Da nun ſein ganzer Beweis auf dieſen falſchen Grundſatz gebauet iſt, ſo hat er mit demſelben für die lebendigen Kräfte nichts geleiſtet (S. I, 168. ff.).

u. Muſſchenbroek (*Introduct. ad philoſ. natur. To. I.* §. 272. *ſq.* überſetzt von Gottſched, 1747.) hat auch Leibnitzens Schätzung vertheidigt. Er ſagt: die ganze Kraft einer Anzahl Federn, die einem Cörper einen Grad Geſchwindig-

keit mittheilen, verhält sich, wie die ganze Geschwindigkeit, die der Cörper alsdann haben würde, wenn er diesen Grad besäße. Diese Federn aber stellen die Kräfte vor, welche zusammen in dem Cörper eine Geschwindigkeit hervorbringen, und wie sich die Anzahl der Kräfte, die in einem Cörper wirken, verhält, so verhält sich auch die in demselben hervorgebrachte Kraft. Hieraus folgt aber, daſs sich die Kraft des Cörpers wie das Quadrat der Geschwindigkeit verhält. Denn, man kann sich in dem Triangel ABC (*Fig.* 52.) dessen Kathet AB in gleiche Theile getheilt ist, unter den Linien DE, FG u. s. w., die sich wie die Linien AD, AF u. s. w. verhalten, die Federn vorstellen, welche dem Cörper einen Grad, zwei Grade u. s. w. Geschwindigkeit nach der Richtung AB ertheilen. Denkt man sich nun diese Linien unendlich nahe an einander, so machen sie den ganzen Inhalt des Triangels aus; also verhalten sich die Federn wie die Fläche des Triangels, d. i. wie das Quadrat der Geschwindigkeit AB. Allein, wenn man die in einen Cörper übertragene Kraft nach der Summe gewisser Federn schätzen will, so muſs man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Cörper wirklich hinein bringen; diejenigen aber, die in ihn gar nicht gewirkt haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Cörper zu setzen. Wenn nun DE dem Cörper einen Grad Geschwindigkeit gegeben hat, so muſste er noch keine Geschwindigkeit haben, hätte er schon einen Grad Geschwindigkeit, so wirkte sie gar nicht auf den Cörper. Hätte der Cörper zwei Grad Geschwindigkeit, so wirkt auch die Feder DG gar nicht auf ihn, hat er aber nur einen Grad, so wirkt sie mit der Kraft fG und nicht mit ihrer ganzen Kraft auf ihn, und giebt ihm also nur einen Grad mehr; dies ist auch der Fall mit der Feder GH, wenn der Cörper schon zwei Grad Geschwindigkeit hat, die Feder wirkt dann

nur mit der Kraft hG auf ihn, und giebt ihm einen Grad Geschwindigkeit mehr, u. s. w. Ruhet der Cörper also, und wirken alle die Federn auf ihn, so giebt ihm DE einen Grad Geschwindigkeit, FG aber nicht zwei Grad, sondern weil er schon einen Grad hat, auch nur einen Grad, nehmlich sie wirkt mit fG und Ff ist müſsig. Folglich wirken nur DE, fG, hG, kM, lN, rO, bC, und die Summe der Kräfte, welche so groſs ist, als wenn BC allein und ganz gewirkt hätte, ist der Summe der Geschwindigkeit schlechthin AB,* und nicht dem Quadrat derselben, gleich (S. I, 175. ff.).

v. Folgendes ist ein neuer Fall zur Bestätigung des Cartesianischen Kräftenmaaſses. Nehmet eine inclinirte Schnellwage (*Fig.* 53.) ACB, deren einer Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Cörper B aber, der das Ende des Armes CB drückt, viermal leichter als A ist, so bleibt die Wage im Gleichgewicht und in ihrer Ruhe. Ein kleines Gewicht e aber an A angehängt wird machen, daſs die Wage aus der Lage AB in die Lage ab kömmt, und ein viermal leichteres d, in b angehängt, wird, wenn man a weggenommen hat, die Wage wieder aus der Lage ab in die Lage AB bringen, B aber steigt oder fällt bei dieser Operation durch den Bogen Bb, der viermal gröſser ist als der Bogen Aa, durch den A fällt oder steigt, also mit viermal gröſserer Geschwindigkeit. Nun muſs e beides A niederdrücken und B aufheben, d muſs ebenfalls dies beides, nur umgekehrt, thun, folglich wenden beide Cörper e und d gleich viel Kraft an, nur mit umgekehrter Geschwindigkeit, e, der vierfache Cörper, mit $\frac{1}{4}$ der Geschwindigkeit, und d, der ein Viertheil mal leichtere Cörper, mit vierfacher Geschwindigkeit, also die Geschwindigkeit multiplicirt mit der Gröſse der Maſse, das ist, das Cartesianische Kräftenmaaſs ist das richtige (S. I, 180. ff.).

w. Im dritten Hauptſtück legt K. eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaſs der Natur dar. Allein ſo vortrefflich und richtig das zweite Hauptſtück dieſer Schrift iſt, ſo unrichtig iſt wieder dieſes dritte, welches ſich auf die Vorſtellung gründet, daſs der Cörper ein Vermögen in ſich habe, die Kraft, welche von etwas auſser ihm, durch die Urſache ſeiner Bewegung, in ihm erweckt worden, von ſelbſt in ſich zu vergröſsern. Kant hat dieſe Hypotheſe erfunden, um die lebendigen Kräfte gegen die Mathematik zu retten, weil er damals ſich vorſtellte, ſie befänden ſich wirklich in der Natur. Beſonders ſchienen ihm einige Verſuche dafür zu ſprechen. Aus dieſen Verſuchen erhellet, daſs Kugeln von gleicher Gröſse und Maſſe, wenn ſie aus ungleichen Höhen herab in weiche Materien, z. B. Unſchlitt, fallen, Gruben eindrücken, deren Tiefe ſich wie das Quadrat der Höhen, alſo der Geſchwindigkeiten, verhalten. (S. I. 263.).

x. Allein man muſs nicht auf die Tiefen der Gruben ſehen, ſondern auf die Gröſse der Wirkung in einer gegebenen Zeit, in welcher der Cörper ſeinen Raum mit kleinerer Geſchwindigkeit zurücklegt. Wenn der Cörper z. B. einen Stoſs bekömmt, und durch dieſen eine gewiſſe Geſchwindigkeit verliert, ſo legt der Cörper allerdings in einer gegebenen Zeit, z. B. einer Secunde, einen kleinern Raum zurück. Nun iſt es aber falſch, daſs, wie ſich die Leibnitzianer, und Kant ſelbſt (S. I, 264), ehemals vorſtellten, der Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig ſei, daſs alſo die Gröſse des Widerſtandes, und daher auch der Kraft, die der Cörper anwenden muſs, dieſelbe zu brechen, ſich wie die Summe der getrennten Theile, d. i. wie die Tiefe der eingeſchlagenen Gruben verhalten. Sondern, weil die Theile nicht bloſs getrennt, ſondern auch zurück

geſchoben werden müſſen, und dabei von den auf ihnen liegenden Theilen gedrückt werden, ſo wird der Widerſtand immer gröſser nach dem Geſetz der Schwere, und eben daher iſt auch die Wirkung der gleich, wenn ein Cörper mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit wider die Höhe ſteigt. Die Schwierigkeit aber, die das Quadrat der Geſchwindigkeiten hier macht, iſt ſchon in den Abſchnitten g. ff. gehoben worden. Die Kräfte der bewegten Cörper verhalten ſich alſo eben ſo wie die Kräfte der ruhenden Cörper, wenn ſie wie bei ſchweren Cörpern ein Beſtreben haben ſich zu bewegen, nicht wie die Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten, ſo daſs der Cörper, der zweimal geſchwinder wäre, zweimal zwei, d. i. viermal ſo viel Kraft hätte, ſondern er hat auch nur zweimal ſo viel Kraft, als ein gleich groſser Cörper, der nur einmal ſo geſchwind iſt. Daſs aber nicht mehr Kraft nöthig iſt, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen Cörper von 4 Pfunden zur Höhe 1, iſt nur unter der Bedingung wahr, daſs die Zeiten der Bewegung gleich ſind, welches z. B. bei der Schnellwage der Fall iſt. Dann iſt der Cörper, der 4 Räume durchläuft, nicht zweimal, ſondern viermal ſo geſchwind, als der Cörper, der nur 1 Raum durchläuft, denn er braucht dieſelbe Zeit zu 4 Räumen, als der letztere zu einem Raum *). Leibnitz dachte nicht an dieſe Bedingung der gleichen Zeit, und ſchloſs, es ſei auch ſo bei Bewegungen in Zeiten, die einander nicht gleich ſind (S. I, 58.). Die Carteſianer gaben den Leibnitzianern ihre wunderliche Behauptung, ein Cörper könne mit doppelter Geſchwindigkeit nicht bloſs zwiefache, ſondern

*) Die Geſchwindigkeit verhält ſich nehmlich wie die Räume dividirt durch die Zeiten, $C = \frac{S}{T}$, ſ. Bewegung. IV.

vierfache Wirkung thun, zu, und verdarben dadurch ihre gute Sache, daſs ſie dieſelbe nur mit ſchlechten Gründen vertheidigten (S. I, 63.).

y. Hiernach kann nun kein Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften ſtatt finden, d. i. die Kräfte ſind vollkommen ſpecifiſch dieſelben, und haben alle das Maaſs MC (die Maſſe M multiplicirt mit der Geſchwindigkeit), wenn ſie mechaniſch ſind, oder ſolche, welche die Cörper haben, in ſo fern ſie ſelbſt in Bewegung ſind, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. i. dieſe Cörper wirklich in Bewegung), oder unendlich klein (eine bloſse Beſtrebung zur Bewegung oder Sollicitation) ſeyn. Man würde vielmehr weit ſchicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie (wenn man von ihrer eigenen Bewegung, auch ſogar von der Beſtrebung, ſich zu bewegen, gänzlich abſtrahirt) in andere wirkt, folglich die dynamiſchen bewegenden Kräfte, todte, alle mechaniſchen bewegenden Kräfte dagegen lebendige nennen, ohne auf den Unterſchied der Geſchwindigkeit zu ſehen, deren Grad auch unendlich klein (bloſs Sollicitation) ſeyn darf, wenn ja noch dieſe Benennung todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdiente (N. 110. ff.).

14. Schnellkraft, ſ. Elaſticität.

15. Spannkraft, ſ. Elaſticität.

16. Springkraft, ſ. Elaſticität.

17. Todte Kraft, *vis mortua*, *force morte*, ſ. Kraft, lebendige.

18. Treibende Kraft, ſ. Zurückſtoſsungskraft.

19. Wesentliche Kraft, *vis essentialis, force essentielle*, s. Kraft, lebendige, d.

20. Wirkende Kraft, *vis activa, force active*, s. Kraft, lebendige, d.

21. Ziehende Kraft, s. Anziehungskraft.

22. Zurückstossende Kraft, s. Zurückstossungskraft.

23. Zurückstossungskraft, s. Zurückstossungskraft.

Kriecherei,

sittlich-falsche, erlogene Demuth, *humilitas spuria, fausse humilité.* Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben (T. 95.). Der Mensch ist kriechend, wenn er sich darum, dass ihn Andere als ein Wesen betrachten und behandeln, welches Zweck an sich selbst ist, so bewirbt, als wäre es eine Gunst, die er sich zu verschaffen suche. Dies ist die Wirkung einer knechtischen Gesinnung (*animi servilis*), welche der Selbstschätzung, einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst, gerade entgegen ist (T. 94. f.).

2. Kant erklärt dieses Laster auch so, es ist die bloss als Mittel, zur Erwerbung der Gunst eines Andern (wer es auch sei), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei). Es ist eine Herabwürdigung seiner Persönlichkeit, und folglich überhaupt der

Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen. Demuth in Vergleichung unſrer mit andern Menſchen, ja überhaupt mit einem endlichen Weſen, und wenn es auch ein Seraph wäre, iſt gar keine Pflicht. Die Beſtrebung aber, in dieſem Verhältniſſe Andern gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Ueberredung, ſich dadurch auch einen innern gröſsern Werth zu verſchaffen, iſt Hochmuth, welche der Pflicht gegen Andere gerade zuwider iſt (T. 95.).

3. Beweiſe eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menſchen ſind: die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, ſelbſt gegen einen, der in der bürgerlichen Verfaſſung nichts zu gebieten hat; die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), u. ſ. w. (T. 97.).

4. Der Menſch im Syſtem der Natur, bloſs als ein vernünftiges Thier, iſt ein Weſen von geringer Bedeutung, und iſt mit den übrigen Thieren als ein Erzeugniſs des Bodens anzuſehen, auf welchem ſie leben, und hat ſo, wie dieſe, einen gemeinen Werth (Preis). Daſs er Verſtand hat, giebt ihm nur einen äuſsern Werth, der durch des Menſchen Brauchbarkeit, als eines Mittels irgend wozu, beſtimmt wird. Er iſt in ſo fern als eine Waare zu betrachten, die ihren Preis hat, der aber immer noch geringer iſt, als der Werth des Geldes, welches man als das allgemeine Tauſchmittel nicht bloſs irgend wozu, ſondern zu allem, was ſich eintauſchen läſst, gebrauchen kann (T. 93.).

5. Der Menſch aber als Perſon betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch - praktiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben. Denn als ein Vernunftweſen iſt er nicht bloſs als Mittel zu Anderer ihren, ja ſelbſt ſeinen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i.

er besitzt eine Würde, einen absoluten innern Werth, wodurch er allen andern Vernunftwesen Achtung für ihn abnöthigt. Er kann sich mit jedem andern Vernunftwesen messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen, er muss sich aber dieser Achtung nicht verlustig machen, und soll daher die moralische Selbstschätzung in Betracht seiner Würde als Vernunftmensch nicht verläugnen, d. i. er soll um die Anerkennung dieser seiner Würde von Andern, die er fordern kann, nicht kriechen (T. 93. f.).

Krieg,

πολεμος, bellum, guerre. Die Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des Mein und Dein (Z. 43.), s. Gegenwirkung, 14.

2. Ausrottungskrieg, s. Ausrottungskrieg.

3. Bestrafungskrieg, Strafkrieg, *bellum punitivum, guerre pour punir.* So heisst ein Krieg, welcher geführt wird, um diejenigen zu bestrafen, wider welche man die Waffen ergreift *). Es können aber auch beide kriegführende Mächte diese Idee haben. Diese Idee ist aber ein Hirngespinst, es lässt sich kein Bestrafungskrieg, als etwas Reelles, denken. Denn zwischen unabhängigen Staaten findet kein Verhältniss eines Obern (*imperantis*) zu einem Untergebenen (*subditum*) statt, und ohne dieses Verhältniss lässt

*) Für einen solchen Krieg erklärten die Römer den gegen Philipp, König der Macedonier, dadurch, dass sie ihn zur Erstattung der Kriegskosten 4000 Pfund Silbers zahlen liessen, s. 6, b, 8.

ſich wieder keine Strafe denken, weil nur der Obere gegen den Untergebenen das Strafrecht hat. Folglich kann wohl der Obere eines Staats die Idee haben, den Obern eines andern Staats durch den Krieg zu ſtrafen, aber dieſe Vorſtellung iſt falſch (Z. 13. K. 221. f.).

b. Da es alſo zwiſchen unabhängigen Staaten überhaupt keinen Strafkrieg geben kann, ſo iſt die Unterſuchung, welche Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c.* 20. §. 38, 1.), ob alle Verbrechen durch Krieg geſtraft werden dürfen, unnütz. Grotius hält nehmlich die Idee von einem Beſtrafungskrieg für reell, und meint, man ſoll nicht alle Verbrechen, ohne Unterſchied, durch den Krieg beſtrafen. Sein Grund iſt, weil auch die Geſetze nicht jedes Verbrechen beſtrafen, ob ſie es gleich ohne Gefahr, und ohne Andern als dem Verbrecher Uebels zuzufügen, thun könnten. Da, nach dem Sopater (*Stobaei ſerm.* 46.), das Sündigen der Natur des Menſchen eingewurzelt ſei, ſo müſſe man leichte und gemeine Vergehungen überſehen.

4. Unterjochungskrieg, *bellum ſubjugatorium*, *guerre pour ſubjuguer.* So heiſst ein Krieg, welcher einen Staat moraliſch vertilgen ſoll*). Ein Unterjochungskrieg hat alſo den Zweck, ein Volk entweder mit dem des Ueberwinders in eine Maſſe zu verſchmelzen, oder es in den Zuſtand der Knechtſchaft zu verſetzen. Ein ſolcher Krieg iſt zwiſchen unabhängigen Staaten unerlaubt. Die-

*) Ein ſolcher Krieg war der, welchen der König von Aſſyrien dem König von Iſrael ankündigte, mit den Worten: Dein Silber und dein Gold iſt mein, und deine Weiber und deine beſten Kinder ſind auch mein, 1. Kön. 20, 3. So fochten Athen und Lacedämon im peloponneſiſchen Kriege bloſs um ſich einander völlig zu unterjochen.

ſes Nothmittel eines Staats, zum Friedenszuſtande zu gelangen, widerſpricht an ſich nicht dem Recht eines Staats. Allein es iſt der Idee des Völkerrechts zuwider, den Krieg als Erwerbungsmittel zu verſtatten, weil durch die Vergröſserung eines Staats die Freiheit des andern bedrohet wird (K. 222.).

b. „Es iſt ungerecht", ſagt Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c. 22. §. 12.*) ganz richtig, „gegen ein Volk die Waffen zu ergreifen, um es zu unterjochen, gleichſam als ſei es ſo geartet, daſs ein Oberherr demſelben zuträglich ſei, weswegen die Philoſophen ein ſolches Volk, Sklaven von Natur (*naturaliter ſervos*) nennen. Denn daraus, daſs Jemanden etwas zuträglich iſt, folgt nicht, daſs man es ihm aufdringen dürfe. Wer den Gebrauch ſeiner Vernunft hat, muſs die Freiheit haben zu wählen, was er für ihn zuträglich oder nicht zuträglich hält; es müſste denn Jemand ein Recht über ihn erlangt haben, vermöge deſſen er denſelben verbinden könnte, ſich hierin nach ſeinem (des Verbindenden) Urtheil zu richten. Mit den Kindern verhält ſichs anders, denn da dieſe ſich nicht ſelbſt regieren können, ſo hat die Natur dem erſten, der ſie regieren will, und die Geſchicklichkeit dazu hat, auch das Recht dazu gegeben."

5. Vertheidigungskrieg, *bellum defenſivum, guerre defenſive.* So heiſst der einzig rechtmäſsige Krieg, welcher einem Staat zu ſeinem Recht gegen einen andern Staat verhelfen ſoll. Im natürlichen Zuſtande der Staaten (worin ſie ſich befinden, ſo lange nicht ein Völkerbund unter ihnen exiſtirt, in welchem jeder Staat ſein Recht durch Proceſs vor einem äuſsern Gerichtshof ſuchen kann) hat jeder Staat das Recht zum Kriege (zu Hoſtilitäten). Ein ſolcher Krieg muſs erlaubt ſeyn, weil, ohne dieſes traurige

Nothmittel kein Staat gegen den andern sein Recht verfolgen könnte. Wenn also ein Staat sich von dem andern lädirt (sein Recht verletzt) glaubt, so steht ihm das Recht zu, durch eigene Gewalt sein Recht zu verfolgen, wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist, nehmlich auf der Seite des Siegers, wodurch freilich nicht entschieden wird, „was Recht ist, sondern was Recht seyn muss (nach dem Recht des Stärkern, d. i. der Gültigkeit der Gewalt für Recht). Die Anwendung, die der Staat von seiner Gewalt macht, um sein Recht zu verfolgen, ist also der Krieg (Z. 12. f. K. 220.).

b. Der Arten einen Staat zu lädiren, folglich ihn zum Kriege zu berechtigen, giebt es zwei, die Bedrohung und die thätige Verletzung, welche letztere von der ersten Feindseligkeit (Hostilität) noch unterschieden werden muss, und in der ersten Beleidigung (Aggression) besteht. Die Bedrohung ist entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung eines andern Staats, welche das Recht des Zuvorkommens begründet; oder die fürchterlich anwachsende Macht eines andern Staats (durch Ländererwerbung), welche alle ihn berührenden Staaten lädirt, und ein Recht des Gleichgewichts aller dieser Staaten begründet. Zur thätigen Verletzung gehört auch die Wiedervergeltung, d. i. die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staats, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu suchen. Mit dieser Wiedervergeltung hat der Ausbruch des Krieges ohne Kriegsankündigung (Aufkündigung des Friedens), der Förmlichkeit nach, eine Aehnlichkeit,

weil der Krieg als ein Vertrag angesehen werden muss, dass beide Theile ihr Recht auf diese Art suchen wollen, wenn man nehmlich ein Recht im Kriegszustande finden will; ohne Kriegsankündigung ist aber die Annahme des Kriegs nicht denkbar, also mit dem Kriege auf keine Art die Idee von Recht zu verbinden (K. 221.).

6. Ein Staat kann als eine moralische Person betrachtet werden, als solche befindet er sich gegen einen andern Staat im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch in einem Zustande des beständigen Krieges. Der Naturzustand der Menschen (wenn sie nicht in einer rechtlichen Verbindung im Staate leben, und in diesem Naturzustande befinden sich jetzt alle Staaten gegen einander) sagt Hobbes (*De cive. Libert. c. I, XII. p.* 14. *sq.*), ist ein Krieg aller gegen alle; es sollte heissen ein Zustand des Krieges aller gegen alle. Denn wirkliche Feindseligkeiten herrschen nicht immer zwischen den Menschen im Naturzustande, und auch nicht zwischen den Staaten. Im Kriegszustande aber befinden sich die Menschen und die Staaten beständig, wenn sie im Naturstande leben. Denn Menschen und Staaten, die nicht unter äussern und öffentlichen Gesetzen stehen, müssen doch auch der Rechte (ihres Erwerbs oder ihrer Erhaltung nach) fähig seyn. Folglich müssen sie selbst Richter seyn über das, was ihnen gegen andere Recht ist, und sich durch eigene Gewalt gegen die Läsion dieser Rechte sichern, d. h. im Kriegszustande seyn (K. 216. R. 184. *)).

b. Hiernach giebt es nun:

α. ein Recht zum Kriege;

β. ein Recht im Kriege;

γ. ein Recht nach dem Kriege.

α. Der Kriegszustand ist demnach ein Zustand, in welchem der Stärkere über das Recht entscheidet, wodurch zwar keinem derer, welche in diesem Zustande leben, unrecht geschieht, weil sie es nicht besser haben wollen; allein dieser Zustand ist doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht, und an einander gränzende Staaten sind daher verbunden, aus diesem Zustande herauszugehen *). Denn dieser Zustand ist eine ununterbrochene Verletzung der Rechte aller andern, weil derjenige, welcher sich in diesem Zustande befindet, sich anmaſst, in seiner eigenen Sache Richter zu seyn, und andern Menschen oder Staaten keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloſs seine eigene Willkühr. Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniſs der Völker unverhohlen blicken läſst (indessen daſs sie im bürgerlichen gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sehr verschleiert wird), ist es doch zu verwundern, daſs das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können. Noch hat sich kein Staat erkühnt, öffentlich zu erklären, alles Recht sei Pedanterei. Noch immer werden Hugo Grotius, Puffendorf u. a. m., treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt. Ein Beweis der schlummernden Anlage im Menschen, über das böse Princip Herr zu werden (Z. 32. f.)

Die Staaten sind also verbunden, in einen Völkerbund **) zu treten, der aber doch kei-

*) Hobbes Satz: *exeundum esse e statu naturali* (*l. c. XIII, p.* 15. m.) ist eine Folge aus seinem eben vorher angeführten Satz (R. 185. *).

**) Und folglich einen Friedensbund zu schlieſsen, der allen Kriegen, nicht bloſs einen Friedensvertrag, der einem Kriege, ein Ende machte (Z. 35.).

ne souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung) enthalten muſs, sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität), die immer aufgekündigt werden kann, und durch die es den Staaten möglich wird, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben unter einander von sich abzuwehren (K. 216. f. R. 185.*)).

Wir sehen die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden, Zwang zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung an. Wir betrachten diese Gesinnung als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit. Man sollte also denken, gesittete Völker (von denen jedes für sich zu einem Staat vereinigt ist) müſsten also auch eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät gerade darin, gar keinem äuſsern gesetzlichen Zwange unterworfen zu seyn, und der Glanz seines Oberhaupts besteht darin, daſs ihm viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen. Die Staaten in Europa sind also ebenfalls Wilde, die von den amerikanischen bloſs darin unterschieden sind, daſs diese ihre Feinde, oft ganze Stämme derselben, aufessen, die erstern ihre Ueberwundenen hingegen gebrauchen, die Zahl ihrer Unterthanen und damit die Werkzeuge zu noch ausgebreitetern Kriegen zu vermehren (Z. 31. f.).

Die freien Staaten haben also im Naturzustande ein ursprüngliches Recht zum Kriege, der aber immer dazu hinwirken muſs, so weit es den Umständen nach möglich ist, einen dem rechtlichen sich nähernden Zustand zu stiften. Hier erhebt sich nun die Frage: welches

Recht hat der Staat gegen ſeine eigenen Unterthanen, ſie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu ſetzen? Braucht es nicht von ihrem eigenen Urtheil abzuhängen, ob ſie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, ſondern darf ſie der Oberbefehl des Souveräns wider ihren Willen hinein ſchicken? (K. 217. f.)

Gewächſe (z. B. Kartoffeln) und Hausthiere (z. B. Haushühner) ſind, der Menge nach, ein Machwerk der Menſchen. Denn baueten ſie und hielten ſie nicht die Menſchen, ſo würde es nicht ſo viele Gewächſe und Thiere geben, und in ſo fern ſind ſie ein Gemächſel der Menſchen. Die Menſchen haben alſo auch das Recht, ſie zu gebrauchen, zu verbrauchen und zu verzehren oder tödten zu laſſen. Eben das iſt nun auch der Fall mit den Menſchen, ſie ſind, dem gröſsten Theil nach, ein Product des Staats, ohne welchen es nicht ſo viel geben würde. Alſo, ſcheint es, könne man auch von der oberſten Gewalt im Staate ſagen, ſie habe das Recht, ihre Unterthanen in den Krieg, wie auf eine Jagd, zu führen (K. 219.).

Dieſer Rechtsgrund aber, der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorſchweben mag, gilt zwar freilich in Anſehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menſchen ſeyn können, will ſich aber doch ſchlechterdings nicht auf den Menſchen anwenden laſſen. Der Menſch als Staatsbürger muſs immer als mitgeſetzgebendes Glied betrachtet werden, denn er iſt nicht bloſses Mittel, ſondern zugleich Zweck an ſich ſelbſt. Er muſs alſo als ein ſolcher betrachtet werden, der nicht allein zum Kriegführen überhaupt, ſondern auch zu jeder beſondern Kriegserklärung, ſeine freie Beiſtimmung gegeben hat. Nur in ſo fern der Staat den Staatsbürger als einen ſolchen betrachtet, der vermittelſt ſeiner Repräſentanten

ſeine Beiſtimmung zur Kriegserklärung gegeben hat, kann der Staat allein über den gefahrvollen Dienſt des Staatsbürgers diſponiren (K. 219.).

Wenn die Beiſtimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beſchlieſsen, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs, da ſie alle Drangſale des Kriegs über ſich ſelbſt beſchlieſsen müſsten (als da ſind: ſelbſt zu fechten; die Koſten des Kriegs aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüſtung, die er hinter ſich läſst, kümmerlich zu verbeſſern; zum Uebermaſse des Uebels endlich eine, den Frieden ſelbſt verbitternde, eine, wegen naher immer neuer Kriege zu tilgende Schuldenlaſt ſelbſt zu übernehmen), ſie ſich ſehr bedenken werden, ein ſo ſchlimmes Spiel anzufangen. In einer Verfaſſung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger iſt oder als ſolcher behandelt wird, denkt das Oberhaupt, welches ſich als Staatseigenthümer betrachtet, an alles das nicht. Der Krieg iſt dann die unbedenklichſte Sache von der Welt, weil das Oberhaupt durch ihn an ſeiner Tafel, Jagd, ſeinen Luſtſchlöſſern, Hoffeſten u. d. gl. nicht das Mindeſte einbüſst; dieſen alſo wie eine Art von Luſtpartie aus unbedeutenden Urſachen beſchlieſsen, und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatiſchen Corps die Rechtfertigung deſſelben gleichgültig überlaſſen kann (Z. 23.). Uebrigens iſt ſchon (5) gezeigt worden, daſs der einzig rechtmäſsige Krieg der Vertheidigungskrieg iſt.

β. Das Recht im Kriege iſt gerade das im Völkerrecht, wobei die meiſte Schwierigkeit iſt, um ſich auch nur einen Begriff davon zu machen. Es iſt ſchwer, ſich ein Geſetz in dieſem geſetzloſen Zuſtand (deſſen Charakter eigentlich Geſetzloſigkeit iſt) zu denken, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Ein Geſetz läſst ſich indeſſen doch im Krieg denken, ohne welches dieſer geſetzloſe

Zuſtand ohne Ende fortdauern würde. Dieſes Geſetz iſt: den Krieg nach ſolchen Grundſätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturſtande der Staaten (im äuſsern Verhältniſs gegen einander) herauszugehen (K. 221.). Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muſs mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil ſonſt auch kein Friede abgeſchloſſen werden könnte, und die Feindſeligkeit in einen Ausrottungskrieg ausſchlagen würde. Daher iſt nun kein Strafkrieg (3.), kein Ausrottungskrieg (2) und kein Unterjochungskrieg (4) erlaubt.

Im Kriege iſt es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen. Aber es iſt nicht erlaubt, das Volk zu plündern. Plündern heiſst nehmlich, einzelnen Perſonen das Ihrige abzwingen. Dies iſt aber Raub; weil nicht das überwundene Volk, ſondern der Staat durch daſſelbe, Krieg führt. Aber es iſt erlaubt, durch Ausſchreibungen Contributionen einzufordern, ſo daſs Scheine darüber ausgeſtellt werden. Bei nachfolgendem Frieden kann alsdann die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Laſt proportionirlich vertheilt werden, ſo daſs der ganze Staat ſie trage (K. 223.).

γ. Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags (durch welchen zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszuſtande, immer zu einem neuen Kriege Vorwand zu finden, ein Ende gemacht wird) und in Hinſicht auf die Folgen deſſelben, beſteht im Folgenden. Der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Beſiegten übereinzukommen und zum Friedensſchluſs zu gelangen, Tractaten gepflogen werden. Bei dieſen Tractaten ſchützt nun der Sieger nicht etwa ein Recht vor, das ihm nur darum zuſtehe, weil ihn der Geg-

ner lädirt habe. Sondern er läſst dieſe Frage auf ſich beruhen, und ſtützt ſich, bei den Bedingungen, die er vorſchreibt, bloſs auf ſeine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder auch nicht darauf antragen, daſs ihm die Kriegskoſten erſtattet werden. Denn, wenn er das thäte, ſo würde er damit den Krieg ſeines Gegners für ungerecht ausgeben, indem nur der, welcher eine ungerechte Sache hatte, in die Koſten des Proceſſes verurtheilt werden kann. Der Sieger kann ſich alſo dieſen Grund ſeiner Forderungen wohl denken, aber er darf ihn nicht anführen, um etwa damit die Rechtmäſsigkeit derſelben zu belegen. Denn ſonſt würde er den Krieg für einen Beſtrafungskrieg (3) erklären, und ſo eine neue Beleidigung ausüben, indem er damit den Gegner als Untergebenen behandelte (K. 223. f.).

Der Sieger kann durch die Eroberung eines Landes und Ueberwältigung eines Volks nie das Recht erlangen, daſſelbe zu Leibeigenen zu machen, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müſste, (gegen 3). Folglich ſollen auch beim Friedensſchluſs die Gefangenen ausgewechſelt werden, ohne auf Gleichheit der Zahl zu ſehen, weil ſie (rechtlich) nicht als Sklaven weder verkauft noch losgekauft (ranzionirt) werden können (K. 224.). S. übrigens, Friede.

Kriticismus

der Metaphyſik, *criticismus metaphyſicus*, *criticisme de la Metaphyſique.* Das allgemeine Miſstrauen gegen alle ſynthetiſche Sätze der Metaphyſik, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den weſentlichen Bedingungen unſerer Erkenntniſsvermögen eingeſehen worden. Der Zweifel des Aufſchubs bei allen ſolchen Sätzen der Metaphyſik, durch wel-

che etwas behauptet wird, was nicht in dem Begriff des Subjects folcher Sätze liegt, bis dafs durch eine Prüfung des Erkenntnifsvermögens erhellet, wie diefe Sätze entfpringen und wie die Vernunft zu denfelben gelangt, ift der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphyfik gehört (E. 78. f.). Diefer Kriticismus ift das Gegentheil des Dogmatismus, man darf alfo nur, um fich einen richtigen Begriff von ihm zu machen, der Artikel: Dogmatifch, 2., Dogmatismus und Critik nachlefen.

Kritik der reinen Vernunft,

f. Critik der reinen Vernunft.

Kritik des Gefchmacks,

f. Critik der reinen Vernunft, 8, b. α.

Kunft.

τεχνη, ars, art. So nennt man überhaupt eine jede Caufalität, welche ihre Wirkungen, nach gewiffen Regeln (f. Genie 5.), fo hervorbringt, dafs denfelben Ideen vorausgehen. Die Caufalität ift die wefentliche Befchaffenheit der Urfache, dafs durch fie etwas anders, nehmlich die Wirkung, nach Gefetzen hervorgebracht werden mufs. Eine Idee ift aber ein Begriff, der die Befchaffenheit hat, dafs der Gegenftand, welcher durch ihn gedacht wird, in der Erfahrung nicht vollkommen dargeftellt werden kann. Wenn folglich eine Urfache ihre Wirkungen fo hervorbringt, dafs fie fich diefe Wirkungen vorher durch gewiffe Begriffe vorftellt, denen gemäfs, obwohl nie vollkommen angemeffen, fie diefe Wirkungen her-

vorbringt, so heisst dieses Vermögen der Ursache eine Kunst. Wenn wir uns nun vorstellen, dass zwischen manchen Producten der Natur, nehmlich den organischen, und der Causalität der Natur eben ein solches Verhältniss sei, als zwischen dem Product eines Menschen und seiner Causalität, dass er dieses sein Product nach solchen Ideen hervorbringt, die er sich vorher von demselben gemacht hat: so drückt Kant dies ganz richtig so aus: wir legen der Natur die Causalität nach Ideen, oder die Kunst, der Analogie nach, unter. Daraus folgt nicht, dass die Natur ein solcher Künstler ist. Wir sagen nur, dass wir uns die Natur so vorstellen müssen, dass sie das für ihre organischen Producte sei, was ein Künstler, als solcher, für seine Kunstproducte ist (U. 320.).

b. Man kann die Kunst aber auch so erklären, dass sie sei eine Causalität, welche ihre Wirkungen so hervorbringet, dass denselben ein Zweck vorausgehet *). Ein Zweck ist nehmlich die Idee der Wirkung, welche sich das wirkende Wesen, oder das Wesen, welches die Causalität hat, vorstellt, so dass diese Idee zugleich der Bestimmungsgrund der wirkenden Ursache zur Hervorbringung der Wirkung ist. Man sieht also, die Idee der Causalität ist der Zweck, worauf ihre Wirksamkeit gerichtet ist, und eine Causalität nach Ideen, oder, eine Causalität durch Zwecke ist das nehmliche, beides ist die richtige Erklärung des Begriffs der Kunst, als eines Vermögens (U. 332.).

2. Unterscheidung der Kunst von der

*) *Sive ille ab omnibus fere approbatus finis observatur, artem constare ex praeceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae.* Quinctil. *Instit. orat. lib. III. c.* 18.

Natur. Die Kunſt iſt das Vermögen der Zwecke, aber dieſe Zwecke müſſen auch beliebig, und das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel dazu damit verbunden ſeyn. Die Zwecke müſſen beliebig ſeyn, heiſst, es muſs in der Willkühr der Cauſalität nach Zwecken ſtehen, ſich einen Zweck vorzuſetzen oder nicht. Iſt der Zweck nothwendig, dann iſt das Vermögen nicht Kunſt, ſondern Natur, wie z. B. das Gewebe zu machen geſchieht nicht durch eine Kunſt der Spinne, ſondern durch die Natur derſelben. Soll nun der Zweck wirklich gemacht werden, ſo muſs die Cauſalität zu dieſem Zweck da ſeyn; die Cauſalität zu einem beſtimmten Zweck iſt aber nichts anders, als das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu demſelben (S. III. 387).

b. Kunſt wird von der Natur, wie Thun (*facere*) vom Wirken oder Handeln, im weiteſten Sinne des Worts (*agere*), unterſchieden. Wenn nehmlich die Wirkung ſo aus der Urſache erfolgte, daſs es nicht von der Urſache abhing, ſie hervorzubringen oder nicht, ſo ſagt man bloſs, die Urſache wirkte dies oder handelte; wenn die Wirkung aber von dem Belieben der Urſache abhing, ſo ſagt man, die Urſache that dies; im letztern Falle ſchreiben wir der Urſache Kunſt, im erſtern Falle bloſs Natur zu. Das Product, oder die Wirkung durch Kunſt, das, was die Urſache durch ihre Kunſt hervorbrachte, nennen wie ihr Werk (*opus*). Die Entſtehung dieſes Werks ſchreibt man der Urſache zu, als ihre That: Das Product der Natur nennen wir bloſs ſchlechtweg ihre Wirkung (U. 173. f. M. II, 664.).

c. In dieſer Bedeutung wird das Wort Kunſt nicht mehr ſubjectiv, als das Vermögen, ſondern objectiv, als der Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken, oder als

diejenige Wirkung des Kunſtvermögens, daſs es Producte der Kunſt hervorbringt, gebraucht. So ſagt Kant (U. 174.): von Rechtswegen ſollte man die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine (Fertigkeit der) Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, (alſo nach Freiheitsgeſetzen handelt), Kunſt nennen. Denn, ob ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäſsig gebaueten Wachsſcheiben) ein Kunſtwerk, d. i. ein Product der Kunſt zu nennen beliebt, ſo geſchieht dieſes doch nur wegen der Analogie mit der Kunſt, oder weil es einer Kunſt ähnlich ſieht, und wir daher den Thieren unſere Begriffe von Kunſt unterlegen. Sobald man ſich nehmlich beſinnt, daſs ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſo ſagt man alsbald, es iſt ein Product ihrer Natur (des Inſtincts), und als Kunſt wird es nur ihrem Schöpfer zugeſchrieben (U. 174. M. II. 665.). Man könnte hiernach die Fertigkeit, nach ſittlichen Geſetzen zu handeln, auch eine Kunſt nennen; ſie wäre dann die Kunſt, ein Syſtem der Freiheit gleich einem Syſtem der Natur möglich zu machen. Das wäre in der That eine göttliche Kunſt, durch die wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon wirklich zu machen (zu realiſiren) (K. XIII.).

d. Wenn man bei Durchſuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geſchehen iſt, ein Stück behauenes Holz antrifft, ſo ſagt man nicht, es iſt ein Product der Natur, ſondern, der Kunſt. Man verſteht darunter, die hervorbringende Urſache dieſer Form des Holzes habe ſich einen Zweck gedacht, dem es ſeine Form zu danken habe. Sonſt ſieht man auch wohl eine Kunſt in allem, was ſo beſchaffen iſt, daſs eine Vorſtellung deſſelben in ihrer Urſache vor der Wirklichkeit des Products

vorhergegangen ſeyn muſs (wie ſelbſt bei den Bienen), ohne daſs doch die Wirkung von der Urſache eben gedacht ſeyn dürfe. Wenn man aber etwas ſchlechtweg ein Kunſtwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterſcheiden, ſo verſteht man allemal darunter ein Werk der Menſchen (U. 174. M. II, 666.).

3. Unterſcheidung der Kunſt von der Wiſſenſchaft. Kunſt wird auch, als Geſchicklichkeit des Menſchen, von der Wiſſenſchaft unterſchieden, wie Können vom Wiſſen. Kunſt iſt nehmlich die Geſchicklichkeit des praktiſchen Vermögens oder des Willens, Wiſſenſchaft iſt die Wirkung des theoretiſchen Vermögens oder des Erkenntniſsvermögens. Beide unterſcheiden ſich wie Technik und Theorie von einander; denn Technik iſt die gründliche Hervorbringung, Theorie aber die gründliche Erkenntniſs des Gegenſtandes. Die Feldmeſskunſt iſt eine Kunſt, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, den Erdboden, oder Theile ſeiner Oberfläche, meſſen zu können; die Geometrie iſt aber eine Wiſſenſchaft *), denn ſie iſt die Erkenntniſs, vermöge welcher man die auf Anſchauung gegründete Beſchaffenheit des Raums weiſs. Und da wird auch das, was man kann, ſobald man nur weiſs, was gethan werden ſoll, und alſo die begehrte Wirkung nur genugſam kennt, nicht eben Kunſt **) genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollſtändigſte kennt, dennoch nicht ſofort die Geſchicklichkeit zu machen hat, gehört in ſo weit zur

*) Was wir Wiſſenſchaft nennen, das nannten die Alten: theoretiſche Kunſt τεχνια θεωρητικη. *Quinctil. Inſtit. Orator. l. III. c. 19.*

**) Die Alten nannten dies vielmehr ατεχνια, keine Kunſt. *Quinctil. l. c. c. 21.*

Kunſt. Camper beſchreibt ſehr genau, wie der beſte Schuh beſchaffen ſeyn müſste, aber er konnte gewiſs keinen machen (U. 175. M. II. 667.).

b. In manchen Gegenden ſagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine ſolche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit ſeinem Eie: das iſt keine Kunſt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft, d. h. wenn man es weiſs, ſo kann man es auch; und eben das ſagt er von allen vorgeblichen Künſten der Taſchenſpieler (ſolchen, wozu weder Geſchwindigkeit, noch Geſchicklichkeit gehört). Die des Seiltänzers wird er dagegen Kunſt zu nennen gar nicht in Abrede ſeyn (U. 175 *), ſ. Geſchmack, 7.

4. Unterſcheidung der Kunſt vom Handwerk. Kunſt wird auch vom Handwerk unterſchieden, wie Spiel von Arbeit. Kunſt iſt nehmlich dann eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm, d. i. Spiel iſt, und man verſtehet darunter die freie Kunſt (*arts liberaux*); Handwerk aber iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich), d. i. Arbeit iſt, und man kann es, in ſo fern Geſchicklichkeit dazu gehört, die aber bloſs darum erworben und geübt wird, weil ſie bezahlt wird, auch Lohnkunſt nennen, ſ. Handwerk. Beide unterſcheiden ſich alſo wie Freiheit und Zwang von einander; denn Handeln aus Freiheit heiſst ſo handeln, daſs allein der Geiſt das Werk belebt, und daſſelbe von dem bloſsen Belieben des Handelnden abhängt; aus Zwang handeln aber heiſst ſo handeln, daſs bloſs ein Mechanismus dazu erforderlich iſt, der den Handelnden ſo und nicht anders zu handeln nöthigt. Die Muſik iſt eine freie Kunſt, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, und der Geiſt des Componiſten muſs das muſikaliſche Product beleben; dagegen iſt die Muſik ein Handwerk,

wenn sie für Lohn arbeitet, und der Musikant z. B. zum Tanz aufspielt. Zu allen freien Künsten wird aber auch ein Mechanismus erfordert, ohne welchen der Geist im Kunstproduct ohne Cörper seyn und verdunsten würde. So muss in einem Product der Dichtkunst Sprachrichtigkeit seyn, der Dichter muss Sprachreichthum besitzen, und mit der Prosodie und dem Sylbenmaass bekannt seyn; alles dies aber bewirkt nur das Mechanische der Sprache und des Versbaues. Dies ist nicht unrathsam zu erinnern, da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern suchen, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen, und sie aus Arbeit in ein blosses Spiel verwandeln. Basedow war dieser Meinung, von der man aber schon wieder zurück gekommen ist; indem Resewitz und Andere bald darauf aufmerksam machten, dass Gewöhnung zum Zwang dem Künstler wie dem Gelehrten unentbehrlich sei (U. 175. M. II, 668.).

Ich will nun die verschiedenen Arten der Künste in alphabetischer Ordnung beifügen.

5. Aesthetische Kunst, *ars aesthetica*. So nennt K. die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, es sei nun, dass die Lust die Vorstellungen als blosse Empfindungen, oder auch als Erkenntnissarten begleite, zur Absicht hat. Im erstern Fall hat sie die Sinnenempfindung, im letztern Fall die reflectirende Urtheilskraft zum Richtmaass. Es giebt hiernach zweierlei Arten ästhetischer Künste, die angenehmen und die schönen; und der Eintheilungsgrund ist die Art der Vorstellungen, welche von der Lust begleitet werden (U. 177. f. 179. M. II, 670).

6. Angenehme Kunst. So nennt Kant die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, welche die Vorstellungen als blosse Empfindungen

begleitet, zur Abſicht hat, und bloſs zum Genuſſe abzweckt. Solche Künſte ſind z. B. die, welche die Reize hervorbringen, die die Geſellſchaft an einer Tafel vergnügen können. Dergleichen ſind: die Kunſt unterhaltend zu erzählen; die Geſellſchaft in freimüthige und lebhafte Geſprächigkeit zu verſetzen; ſie durch Scherz und Lachen zu einem gewiſſen Tone der Luſtigkeit zu ſtimmen; u. ſ. w. Hierher gehört auch die Kunſt, den Tiſch zum Genuſſe auszurüſten, die Tafelmuſik u. ſ. w. Dazu gehören ferner alle Spiele, die bloſs durch Zeitverkürzung intereſſiren (U. 178. M. II. 671.).

7. Baukunſt, ſ. Baukunſt.

8. Beredſamkeit, ſ. Beredſamkeit.

9. Bildende Kunſt. Diejenige ſchöne Kunſt, welche Ideen in Anſchauungen durch die Sinne ausdrückt; alſo nicht durch Anſchauungen in der bloſsen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden, wie die Dichtkunſt, oder die Beredſamkeit. Solcher Künſte giebt es zwei Arten, nach der Uebereinſtimmung der Darſtellung mit dem dargeſtellten Gegenſtande. Stimmt die Darſtellung mit dem dargeſtellten Gegenſtande überein, ſo heiſst die Kunſt, die der Sinnenwahrheit; ſtimmt die Darſtellung nicht mit dem dargeſtellten Gegenſtande überein, täuſcht aber einen Sinn ſo, daſs dennoch der Gegenſtand durch dieſe Täuſchung dargeſtellt wird, ſo iſt es die Kunſt des Sinnenſcheins. Die erſte Art der bildenden Kunſt heiſst die Plaſtik, die andere Art die Malerei. Beide drücken äſthetiſche Ideen durch Geſtalten im Raume aus. Die Idee liegt, als das Urbild (Archetypon) in der Einbildungskraft, die Geſtalt im Raume aber iſt das, die Idee nie erreichende, Nachbild (Ektypon) derſelben (U. 207. M. II, 713.).

10. Bildhauerkunſt, ſ. Bildhauerkunſt.

11. Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen. K. hat zuerſt die ſchönen Künſte in redende, bildende und die Kunſt des Spiels der Empfindungen eingetheilt, ſ. ſchöne Kunſt, i. ſ. Er nennt Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen die, welche ein künſtliches aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter Empfindungen hervorbringen kann, dahingegen die redende Kunſt ein künſtliches, aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter Gedanken und innerer durch ſie erzeugter Anſchauungen, und die bildende Kunſt ein künſtliches aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter äuſserer Anſchauungen hervorbringt. Die erſtere Kunſt bringt alſo äuſsere Sinneneindrücke hervor, und zwar ſo, daſs ſie zuſammen ein ſchönes Spiel ausmachen, welches ſich allgemein mittheilen läſst. Dieſe Kunſt kann nichts anders betreffen, als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung, oder Spannung, des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton deſſelben, ſ. Farbenkunſt, 2. K. theilt dieſe Kunſt ein in das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Geſichts, mithin in Muſik und Farbenkunſt (U. 209. 211. M. II, 711.), ſ. übrigens Farbenkunſt und Muſik.

12. Dichtkunſt, ſ. Poeſie.

13. Farbenkunſt, ſ. Farbenkunſt.

14. Freie Kunſt, ſ. Kunſt. 4.

15. Lohnkunſt, ſ. Handwerk.

16. Luſtgärtnerei, ſ. Luſtgärtnerei.

17. Mahlerei, s. Mahlerei.

18. Mechanische Kunst, s. Mechanisch.

19. Musik, s. Musik.

20. Plastik, s. Plastik.

21. Redende Kunst. Diejenige schöne Kunst, welche Ideen durch Worte ausdrückt, und dadurch Anschauungen für diese Ideen in der blossen Einbildungskraft erweckt. Solcher Künste giebt es zwei Arten, weil zwei Vermögen, Verstand und Einbildungskraft, hierbei wirken, und es darauf ankömmt, welches dieser beiden Vermögen im Verhältnifs zum andern zum Grunde gelegt wird. Wird der Verstand zum Grunde gelegt, und ein Geschäft desselben durch Worte so betrieben, als wäre es ein freies Spiel der Einbildungskraft, so heifst diese Kunst Beredsamkeit, s. Beredsamkeit; wird die Einbildungskraft zum Grunde gelegt, und ein freies Spiel derselben durch Worte so betrieben, als wäre es ein Geschäft des Verstandes, so heifst diese Kunst Dichtkunst, s. Poesie. Bei diesen Künsten liegt auch eine Idee als Urbild in dem Künstler; aber die Anschauung, die er erwecken will, oder das Nachbild soll im innern Sinn entstehen, und das Mittel es zu erwecken sind Worte des Künstlers und Gedanken in dem Hörenden oder in dem Leser (U. 205. M. II, 710.), s. Redner und Poet.

22. Schöne Kunst, *beaux arts*. Diejenige ästhetische Kunst, welche das Gefühl der Lust, die die Vorstellungen als Erkenntnifsarten begleitet, zur Absicht hat. So ist die Beredsamkeit, welche zur Absicht hat, durch Worte Anschauungen in der Einbildungskraft zu erwecken,

die mit Lust begleitet sind, eine schöne Kunst. Schöne Kunst (als Beschaffenheit eines Products) ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäfsig ist (nicht zu etwas anderm das Mittel seyn soll), und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert (U. 178. f. M. II, 672). Sie hat die reflectirende Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Allgemeine zu dem gegebenen Besondern zu finden, und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaafs; denn sonst könnte die Lust am schönen Gegenstande nicht allgemein mittheilbar seyn, wenn es nicht die Reflexion (das Bemühen zu dem gegebenen Besondern das Allgemeine zu finden, oder hier, es auf eine allgemeine Vorstellung des Schönen zu beziehen) wäre, die von der Lust begleitet wird, s. ästhetische Kunst (U. 179. M. II, 673.).

b. Der Ausdruck schöne Wissenschaften ist falsch, denn das, was er bezeichnet, sollte schöne Kunst genannt werden. Es giebt nehmlich keine Wissenschaft des Schönen, denn das würde heifsen, eine auf Beweisgründen sich stützende Erkenntnifs davon, welcher Gegenstand für schön und welcher für häfslich zu erklären sei. Gäbe es aber eine solche Erkenntnifs, so wäre das Urtheil über das Schöne ein Verstandesurtheil, und kein Geschmacksurtheil, und wer Verstand hätte, der hätte auch Geschmack. Eine Wissenschaft aber, welche schön wäre, giebt es gleichfalls nicht. Denn das wäre eine Erkenntnifs, die sich nicht durch Beweisgründe, sondern unser Wohlgefallen an derselben empföhle, die müfste uns folglich statt der Beweisgründe durch geschmackvolle Aussprüche (Bon-Mots) belustigen, und könnte also nicht Wissenschaft seyn. Der gewöhnliche Ausdruck: schöne Wissenschaften, ist ohne Zweifel daher entstanden, dafs man ganz richtig bemerkt hat,

es werde zur ſchönen Kunſt, in ihrer ganzen Vollkommenheit, viel Wiſſenſchaft, z. B. Kenntniſs alter Sprachen, Beleſenheit in den Autoren, die für Claſſiker gelten, Geſchichte, Kenntniſs der Alterthümer u. ſ. w. erfordert. Daher hat man nun dieſe hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, weil ſie zur ſchönen Kunſt die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch weil darunter ſelbſt die Kenntniſs der Producte der ſchönen Kunſt (der Beredſamkeit und Dichtkunſt) begriffen wird, durch eine Wortverwechſelung, ſelbſt ſchöne Wiſſenſchaften genannt (U. 176. f. M. II, 669.).

c. Schöne Kunſt iſt eine Kunſt, ſo fern ſie zugleich Natur zu ſeyn ſcheint. An einem Product der ſchönen Kunſt, z. B. einem engliſchen Garten, muſs man ſich bewuſst werden, daſs es Kunſt (d. i. durch Kunſt hervorgebracht) ſei, und nicht Natur. Allein man muſs es der Form ſo wenig anſehen können, daſs der Gegenſtand nach willkührlichen Regeln iſt hervorgebracht worden, um die Idee des Künſtlers darzuſtellen, daſs man ihn für ein Product der bloſsen Natur halten ſollte. Dies Gefühl, daſs das Spiel, in welches die Anſchauung eines ſolchen Products unſere Einbildungskraft und unſern Verſtand verſetzt, nicht dem Zwange gewiſſer Regeln unterworfen iſt, ſo daſs dies Spiel dennoch der Idee angemeſſen iſt, welche der Künſtler darſtellen wollte, iſt der Grund der Luſt, welche ſich allgemein mittheilen läſst, ohne ſich doch auf einen Begriff davon, wie man ſich das denken müſſe, was ſchön ſeyn ſoll, zu gründen. Die Natur war ſchön, wenn ſie ſo ausſahe, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht, die er durch ſie darſtellen wollte, d. i. als wäre es Kunſt; und die Kunſt kann nur ſchön genannt werden, wenn wir uns bewuſst ſind, es ſei eine Darſtellung von Ideen oder Kunſt, und ſie uns doch als Natur,

d. i. als wären dabei gar keine Regeln beobachtet worden, ausſieht (U. 179. M. II, 674.).

d. Wir können nehmlich allgemein ſagen, es mag die Naturſchönheit oder die Kunſtſchönheit (ſ. Genie, 7. f.) betreffen: ſchön iſt das, was nicht durch die Empfindung in den Sinnen, (wie z. B. das, was gut ſchmeckt), noch durch einen Begriff (wie z. B. der ſcharfe Beweis einer Wahrheit, die bisher nicht bewieſen werden konnte), ſondern bloſs dadurch gefällt, daſs man es als Gegenſtand der Beurtheilung behandelt. Nun hat die Kunſt jederzeit eine beſtimmte Abſicht, etwas hervorzubringen. Wenn ſie nun die Abſicht hätte, eine ſolche Empfindung hervorzubringen, die mit Luſt begleitet wäre (wie z. B. die Kochkunſt einen Wohlgeſchmack; welches immer etwas iſt, was nicht Jedermann, ſondern bloſs dieſem oder jenem Luſt machen kann): ſo würde ein ſolches Product (z. B. eine wohlſchmeckende Speiſe), als Gegenſtand der Beurtheilung behandelt, nur gefallen vermittelſt eines Gefühls, das auf ſinnlicher Empfindung beruhet. Hätte die Kunſt hingegen die Abſicht, irgend einen beſtimmten Gegenſtand (z. B. einen bequemen Schrank) hervorzubringen, ſo würde, wenn dieſe Abſicht durch die Kunſt erreicht wird, der Gegenſtand (z. B. der Schrank) nur durch Begriffe (z. B. die Gedanken, daſs ſich darin viel aufheben, gut verbergen läſst, u. ſ. w.) gefallen. In beiden Fällen würde die Kunſt nicht dadurch gefallen, daſs man den Gegenſtand bloſs der Beurtheilung unterwürfe, ſondern durch die Empfindungen oder die Begriffe. Sie würde daher nicht eine ſchöne, ſondern eine mechaniſche Kunſt ſeyn; weil unter mechaniſcher Kunſt eine ſolche zu verſtehen iſt, welche bloſs Erkenntniſs des Gegenſtandes, und die Geſchicklichkeit, ihn dieſer Erkenntniſs gemäſs hervorzubringen, erfordert (U. 180. M. II, 675.).

e. Alſo muſs man die Abſicht dem Product der ſchönen Kunſt nie anſehen. Das heiſst, ſchöne Kunſt muſs in ihrem Product ſo anzuſehen ſeyn, als wäre es Natur, und als wäre folglich gar keine Abſicht dabei, und doch muſs man ſich dabei bewuſst ſeyn, daſs es Kunſt iſt. Dies iſt nur dadurch möglich, daſs zwar alle Regeln bei der Hervorbringung eines Kunſtproducts auf das pünctlichſte ſind befolgt worden, nach welchen das Product allein das werden kann, was es ſeyn ſoll; daſs man aber doch keine Spur davon an dieſem Product antrifft, daſs die Regeln dem Künſtler vor Augen geſchwebt, und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt haben (U. 186. M. II, 676.). Daſs ſchöne Kunſt, Kunſt des Genies iſt, findet man im Art. Genie, 5.

f. Zur ſchönen Kunſt werden erfordert:

α. Einbildungskraft, ſ. Genie, 12. f.

β. Verſtand, ſ. Genie, 12. f.

γ. Geiſt, ſ. Geiſt.

δ. Geſchmack, ſ. Geſchmack.

Die drei erſteren Vermögen bekommen durch das vierte allererſt ihre Vereinigung, ſ. Geſchmack, 7. (U. 203. M. II, 706.). Wir wollen dieſes noch kürzlich hier aus einander ſetzen.

g. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt. Es iſt die Frage: iſt in Sachen der ſchönen Kunſt mehr am Genie oder am Geſchmack gelegen? So ſollen, nach Hume, die Engländer mehr Genie, die Franzoſen mehr Geſchmack haben; woran iſt nun mehr gelegen? Genie ſchlieſst eigentlich Verſtand, Einbildungskraft

und Geiſt in ſich, der Geſchmack aber ſetzt ſie in das rechte Verhältniſs zu einander. Die Einbildungskraft iſt das Hauptvermögen des Genies, denn dieſes ſchafft die äſthetiſchen Ideen, ſ. Genie, 12. Geſchmack aber iſt die Urtheilskraft in Beziehung auf das Schöne. Obige Frage wäre alſo mit der einerlei, kommt es in Sachen der ſchönen Kunſt mehr auf Einbildung oder auf Urtheilskraft an? Eine Kunſt, die bloſs Genie zum Grunde hätte, würde bloſs zu einem gegebenen Begriff äſthetiſche Ideen auffinden und Andern mittheilen können; dies Talent des Genies aber heiſst Geiſt; und daher würde eine ſolche Kunſt eher eine geiſtreiche als eine ſchöne Kunſt genannt werden müſſen. Nur eine Kunſt, die auf Geſchmack beruhet, kann allein eine ſchöne Kunſt genannt werden, denn ohne Geſchmack kann das Genie ſeinem Product nicht die ſchöne Form geben, ſ. Genie, 10. ff. Folglich iſt der Geſchmack die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), ohne welche gar kein Kunſtwerk und alſo keine ſchöne Kunſt möglich iſt (U. 202. M. II, 704.).

h. Der Geſchmack muſs das Genie ſtets in Zucht halten, es zügeln, ihm die Flügel beſchneiden und es geſittet oder geſchliffen machen. Zugleich giebt der Geſchmack dem Genie die Leitung, worüber es ſich verbreiten und bis wie weit es gehen ſoll, um zweckmäſsig zu bleiben. Der Geſchmack bringt endlich Klarheit und Ordnung in die Ideen, und macht ſie dadurch haltbar, und eines dauernden und allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortſchreitenden Cultur fähig. Wenn alſo beide Eigenſchaften des Gemüths im Widerſtreit ſind, ſo muſs das Genie dem Geſchmack weichen. Auch wird die Urtheilskraft, welche in Sachen der ſchönen Kunſt aus eigenen Principien den Ausſpruch thut, und dann eben Geſchmack heiſst (ſ. Geſchmack), eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft,

als dem Verſtande, Abbruch zu thun, erlauben (U. 203. M. II, 705.).

i. Von der Eintheilung der ſchönen Künſte. Man kann überhaupt Schönheit den Ausdruck äſthetiſcher Ideen nennen; iſt es Naturſchönheit, ſo iſt die Natur uns ſchön, weil es uns bei der Anſchauung ſo iſt, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht; iſt es Kunſtſchönheit, ſo ſoll ſie wirklich Ideen darſtellen (U. 204. M. II, 707.). Man kann daher die ſchönen Künſte ſo eintheilen, als man die Arten, wie der Menſch ſich ausdrückt, um ſich Andern mitzutheilen, eintheilt. Die Art, wie ſich der Menſch mittheilt, iſt nehmlich:

α. die Articulation, die den Gedanken durch Worte;

β. die Geſticulation, die die Anſchauung durch Gebehrden;

γ. die Modulation, die die Empfindung durch den Ton

mittheilt oder auf den Andern überträgt. Nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus (U. 204. f. M. II, 708.).

k. Hiernach kann es auch nur dreierlei Arten ſchöner Künſte geben:

α. die redende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Gedanken, welche hier die Anſchauungen im innern Sinn oder Vorſtellungen der bloſsen Einbildungskraft wirken, durch Worte;

β. die bildende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Anſchauungen im äuſsern

Sinn durch Darſtellungen im empiriſchen Raum oder äuſsere Sinnenformen;

γ. die Empfindung wirkende Kunſt oder Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Ideen vermittelſt der Empfindungen durch äuſsere Sinneneindrücke oder Stimmungen (Spannungen, Töne) des Sinnes

mittheilet.

Man könnte dieſe Eintheilung auch logiſch, durch Entgegenſetzung, machen, welche analytiſche Eintheilung, nach dem Satze des Widerſpruchs, jederzeit zweitheilig (dichotomiſch) iſt. Dieſe Eintheilung, welche aber zu abſtract und den gemeinen Begriffen nicht ſo angemeſſen ausſieht, würde folgende ſeyn: Die ſchöne Kunſt drückt Ideen aus entweder

α. in Worten, oder

β. in Anſchauungen.

Nun haben aber die Anſchauungen

αα. eine Form, dieſe giebt eigentliche Anſchauungen; und

ββ. eine Materie, dieſe giebt Empfindungen.

Uebrigens bevorwortet K. noch, daſs er dieſen Entwurf zu einer Eintheilung nicht für eine unumſtöſsliche Theorie wolle angeſehen haben, ſondern nur für einen Verſuch, deren man mehrere anſtellen könne und ſolle (U. 204. f. M. II, 709.).

1. Von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem und demſelben Product.

Es können zur Hervorbringung eines Kunſtproducts mehrere ſchöne Künſte gewirkt haben, z. B. in einem Schauſpiele die Beredſamkeit und Mahlerei, ſowohl in der Darſtellung der Subjecte (ſpielenden Perſonen), als auch der Gegenſtände; im Geſange die Poeſie und Muſik; in der Oper die Poeſie, Muſik und Mahlerei (die Darſtellung der ſpielenden Perſonen und Gegenſtände, und die Theatermahlerei); im Tanz, das Spiel der Geſtalten mit dem der Empfindungen. Es kann in einem Kunſtwerk auch das Erhabene mit dem Schönen verbunden werden, z. B. in einem gereimten Trauerſpiel, Lehrgedicht, Oratorium, u. ſ. w. In dieſer Verbindung iſt ein ſchönes Kunſtwerk noch künſtlicher. Allein darum iſt es nicht immer ſchöner, weil ſich ſo mannigfaltige Arten des Wohlgefallens durchkreuzen und eins das andere hindert und ſtört. — In aller ſchönen Kunſt beſteht das Weſentliche in der Form, daſs nehmlich dieſe für die Beſchauung und Beurtheilung zweckmäſsig ſei, wo die Luſt zugleich Cultur iſt und den Geiſt zu Ideen ſtimmt, mithin ihn mehrerer ſolcher Luſt und Unterhaltung empfänglich macht. Das Weſentliche der Kunſt beſteht folglich nicht in der Materie, d. i. der Empfindung des Gegenſtandes durch die Sinne (nehmlich in dem Reiz und der Rührung der Sinne durch den Gegenſtand), daſs dieſe Genuſs verſchaffe. Statt daſs die Betrachtung des Schönen den Geiſt cultivirt, läſst die Empfindung der Annehmlichkeit nichts in der Idee zurück, ſondern macht viel mehr auf die Länge den Geiſt ſtumpf, den Gegenſtand nach und nach anekelnd, und das Gemüth, durch das Bewuſstſeyn ſeiner, im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen, Stimmung, mit ſich ſelbſt unzufrieden und launiſch *) (U. 213. M. II, 717.).

*) Das Weſen der ſchönen Künſte beſteht alſo nicht, wie doch in Sulzers Theorie (Art. Künſte) behauptet wird: in der

Die ſchönen Künſte müſſen mit moraliſchen Ideen in Verbindung gebracht werden, denn dieſe gefallen nicht bloſs als Mittel wozu, ſondern um ihrer ſelbſt willen; und das Wohlgefallen, welches die ſchönen Künſte verurſachen, iſt dann dauernd. Iſt aber in einem Kunſtwerk gar keine moraliſche Tendenz, ſo dient es nur zur Zerſtreuung, d. i. dazu, ſich noch unnützlicher zu beſchäftigen und noch unzufriedener mit ſich ſelbſt zu machen. Ueberhaupt ſind die Schönheiten der Natur zu der Abſicht, uns mit Beziehung auf Moralität zu unterhalten, am zuträglichſten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, ſie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern (U. 214. f. M. II, 718.).

m. Vergleichung des äſthetiſchen Werths der ſchönen Künſte unter einander. Unter allen ſchönen Künſten behauptet die Dichtkunſt den oberſten Rang, denn ſie verdankt ihren Urſprung faſt gänzlich dem Genie, und will am wenigſten durch Vorſchrift oder durch Beiſpiele geleitet ſeyn. Sie erweitert überdem das Gemüth dadurch, daſs ſie die Einbildungskraft in Freiheit ſetzt, und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher, damit zuſammenſtimmender, Formen, diejenige darbietet, welche die Darſtellung derſelben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig angemeſſen iſt, und die ſich alſo für das Gefühl zu Ideen erhebt. Sie ſtärkt aber auch das Gemüth dadurch, daſs ſie es ſein freies, ſelbſt-

Einwebung des Angenehmen in das Nützliche. Ein Geſang kann ſchön ſeyn, ohne reizend und rührend zu ſeyn, eben ſo darf ein Gebäude, oder die Sprache in einem Product der Dichtkunſt eben nicht reizend oder angenehm ſeyn, um ſchön zu ſeyn.

thätiges und von der Naturbeſtimmung unabhängiges Vermögen fühlen läſst, die Natur als Erſcheinung nach Anſichten zu betrachten und zu beurtheilen, welche die Natur nicht von ſelbſt darbietet. Sie ſpielt endlich mit dem Schein, den ſie nach Belieben erweckt, ohne doch dadurch zu betrügen. Dagegen iſt die Beredſamkeit (nicht Beredheit und Wohlredenheit, zuſammen Rhetorik genannt) die Kunſt zu überreden (ſtatt zu überzeugen, wozu bloſs Gründe, ohne alle Kunſt des Redners, hinreichen), und ſollte alſo aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannt ſeyn *), ſ. Beredſamkeit, 2.

*) Wenn mein Freund Blühdorn (in ſeiner Abhandlung: über die Simplicität des Ausdrucks in Predigten, vor ſeinen Religionsvorträgen, Magdeburg 1801) mit dieſem Urtheil nicht zufrieden iſt, ſo rührt es daher, weil er das Beredſamkeit nennt, was bei Kant Rhetorik heiſst. Man kann ſich die Sache ſo vorſtellen. Wer einen Andern von der Wahrheit eines Satzes belehren und überzeugen will, der trägt den Beweis dafür entweder

1. ganz ſimpel vor, ohne alle Rückſicht darauf, wie er ſich darüber ausdrückt, wenn er nur Einſicht in die Beweisgründe, und dadurch Ueberzeugung bewirkt; oder

2. er ſieht bei ſeinem Vortrag zugleich darauf, daſs er ſich rein, leicht, richtig und paſſend ausdrücke, d. i. er wendet Wohlredenheit dazu an; oder

3. der lebhafte Herzensantheil, den er an der Wahrheit oder am Guten nimmt, macht, daſs er auch ſeine Einbildungskraft, wenn ſie fruchtbar und zur Darſtellung ſeiner Ideen tüchtig iſt, aufbietet und vermittelſt derſelben und mit Hülfe des Reichthums der Sprache, den er in ſeiner Gewalt hat, ſeinen Satz mit den Beweisgründen deſſelben ins Licht ſetzt, d. h. er wendet Beredheit dazu an; oder endlich

4. es liegt ihm daran, daſs der Zuhörer für ſeinen (des Redners) Satz gewonnen werde, der Zuhörer mag nun überzeugt oder überredet werden. So liegt dem Redner im Parlament daran, daſs für

Wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, so folgt nach der Dicht-

seine Behauptung gestimmt werde, und der Kanzelredner bildet sich gemeiniglich ein, der Zweck der Religion sei erreicht, wenn der Zuhörer, durch des Redners Vortrag gewonnen, nun anfängt einen Satz für wahr zu halten oder eine Lasterthat seltner zu vollbringen oder ganz aufzugeben. Wem nun hieran liegt, dem ist es genug, wenn der Zuhörer auch nur überredet wird. Er bietet also die Kunst auf, seiner Behauptung allen den Glanz zu geben, wodurch sie gefallen kann, folglich will er nicht überzeugen, sondern gewinnen, wodurch sich selbst, wenn die Behauptung auch wahr ist, woran dem Redner als solchem nichts liegt, die Wahrheit mit ihren Beweisgründen in einen schönen Schein verwandelt, und folglich der Zuhörer hintergangen wird. Der Redner thut also das, was der Dichter thut, er erregt einen schönen Schein, nur mit dem Unterschied, dass man bei dem Product des Dichters weiss, dass es Schein ist, bei dem Product des Redners aber diesen Schein für Wahrheit hält. Der Redner benimmt dem Zuhörer die Freiheit zu prüfen, wozu Kaltblütigkeit und Gemüthsruhe nöthig ist, und interessirt ihn für die Behauptung. Daher ist nun in jedem, durch die Kunst des Redners bewirkten, Fürwahrhalten stets Ueberzeugung und Ueberredung vermischt, und folglich der Zuhörer jedesmal in dem Maasse durch den schönen Schein getäuscht, in welchem sich Ueberredung in seine Ueberzeugung eingemischt hat. Diese Kunst des Redners heisst nun Beredsamkeit. Aus dieser Exposition erhellet, dass Beredheit und Wohlredenheit von Kant nicht als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht worden sind. Wer beide zusammen besitzt, ist der Redner ohne Kunst (*vir bonus dicendi peritus*), d. i. der nicht Künste oder Kunstgriffe (Erhitzung der Einbildungskraft durch ästhetische Ideen) gebraucht, die Zuhörer zu gewinnen. Die Beredsamkeit aber, in dem Sinn, wie Kant das Wort nimmt, ist eine, nicht achtungswürdige, Kunst; sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen, diese mögen nun immer so gut gemeint und auch wirklich so gut seyn als sie wollen. Die Ideen des Rechts und der Pflicht sollen nur selbst und allein das Gemüth bestimmen, nicht aber die Erhitzung der Einbildungskraft, die Erregung der Affecten u. s. w. dasselbe für sie gewinnen; sonst wird der Mensch für das Recht und die Pflicht bestochen und überredet. Die Künste des Redners schieben also stets der Unabhängigkeit der Pflichtgesinnung das blinde mechanische Spiel des sogenannten guten Herzens unter. Allerdings haben schon die Alten dies an der Beredsamkeit getadelt, und sie daher eine böse Kunst, eine

kunſt die **Tonkunſt**, welche der Dichtkunſt am nächſten kommt, und ſich mit derſelben auch ſehr natürlich vereinigen läſst. Sie ſteht aber hinter der Dichtkunſt, weil die Muſik nicht, wie die Poeſie, etwas zum Nachdenken übrig läſst, ſondern durch lauter Empfindungen, ohne Begriffe, ſpricht; weil dieſe Empfindungen vorübergehender ſind, als die Gedanken, welche die Poeſie zurückläſst; und weil ſie mehr Genuſs geben als cultiviren. Daher verlangt ſie auch öftern Wechſel, und verträgt, wenn ſie als Kunſt wirken ſoll, nicht mehrmalige Wiederholung, weil dieſe nicht Wohlgefallen, ſondern Ueberdruſs wirkt. Allein ſie **bewegt** das Gemüth mannigfaltiger und inniglicher als die Dichtkunſt und jede andere der ſchönen Künſte, ſ. **Muſik** (U. 218. M. II, 719.).

Wenn man dagegen den Werth der ſchönen Künſte nach der Cultur ſchätzt, die ſie dem Gemüth verſchaffen, ſo hat Muſik unter den ſchönen Künſten den unterſten, ſo wie unter denen, die nach ihrer **Annehmlichkeit** geſchätzt werden, vielleicht den oberſten Platz. Der Muſik gehen, wenn man die **Cultur** zum Maaſsſtab der Schätzung nimmt, die **bildenden** Künſte vor, denn dieſe machen einen **bleibenden**, die Muſik aber macht nur einen **vorübergehenden** Eindruck, ſ. **Muſik und Malerei** (U. 220. M. II, 721.).

Kunſtinſtinct,

ſ. **Trieb.**

Kunſt zu **täuſchen** genannt; ſelbſt **Quinctilian** nennt ſie eine Kunſt zu überreden. Auch war dem Redner im Areopag nicht erlaubt, die Leidenſchaften rege zu machen, ſondern er war genöthigt, ſich bloſs auf den Vortrag deſſen, was zur Sache gehörte, einzuſchränken.

Kunſtproduct,

ſ. Product.

Kunſtſchönheit,

ſ. Genie, 8. und Kunſt, ſchöne.

Kunſtverſtand,

ſ. Verſtand.

Kunſtweisheit,

göttliche Kunſt, *ars ſapientiae*, *ars divina*, *art divin.* Eine Kunſt, welche Ideen adäquat iſt (S. III, 387 *). Dies ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn; denn Ideen ſind Begriffe, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann (A. 120.). Allein die Möglichkeit der Ideen überſteigt nur alle Einſicht der menſchlichen Vernunft. Es läſst ſich alſo wohl eine Kunſt denken, die alle andere Kunſt überträfe, und von keiner übertroffen würde, dieſe würde alſo in ihren Producten die Ideen, hinter denen alle Kunſt in der Erfahrung zurück bleibt, völlig erreichen. Dieſe Kunſt wäre demnach eine göttliche Kunſt, und der Begriff einer ſolchen Kunſt iſt ſelbſt eine Idee.

2. Weisheit iſt die Eigenſchaft eines Willens, daſs er zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammen ſtimmt. Das höchſte Gut, als der Endzweck aller Dinge, iſt aber eine Idee; denn es iſt in keiner Erfahrung dem Begriff deſſelben angemeſſen (adäquat) zu finden. Eine Kunſt alſo, welche das höchſte Gut

hervorbringen kann, iſt eine göttliche Kunſt, und verdient den Namen der Weisheit. Denn Kunſt iſt das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken; iſt nun dieſer Zweck das höchſte Gut, der Endzweck aller Dinge, ſo ſtimmt der Wille damit zuſammen, und dieſe Eigenſchaft deſſelben iſt Weisheit, und alſo dieſe Eigenſchaft mit jenem Vermögen verbunden eine Kunſtweisheit, die nur der Welturheber haben kann.

3. Dieſe Kunſtweisheit iſt aber von der moraliſchen Weisheit zu unterſcheiden; jene beſtehet nehmlich in dem Vermögen, das höchſte Gut hervorzubringen, dieſe in der Beſchaffenheit des Willens, daſſelbe zum oberſten Endzweck alles Wollens zu machen. Eine jede Idee iſt real oder hat objective Gültigkeit, wenn ſie unentbehrlich iſt entweder zum ſyſtematiſchen Gebrauch des Verſtandes, um ihm im Erkennen die rechte Richtung, oder der Willkühr ihre Beſtimmung zu geben. Die Idee der Kunſtweisheit iſt eine Idee der erſtern Art, ſie iſt unentbehrlich zur Erklärung des Zuſammenhangs der Dinge in der Welt als Zwecke und Mittel, welchen Zuſammenhang wir doch bei den organiſchen Cörpern nicht leugnen können, indem bei denſelben alles als wechſelſeitiges Mittel und Zwecke zuſammenhängt. So bringt der Baum die Blätter hervor, und iſt alſo die mechaniſch wirkende Urſache derſelben, allein die Blätter dienen wieder zur Erhaltung des Baums, man darf ſie dem Baum nicht öfters nehmen, wenn er nicht verdorren ſoll. Hier iſt offenbar der Baum der Zweck der Blätter, aber da es ohne eine beſtimmte Einrichtung des Baums keine Blätter geben könnte, die Blätter der Zweck des Baumes. Wir müſſen daher, da wir dieſen Zuſammenhang nicht aus bloſsen wirkenden Urſachen und alſo dem blinden Mechanismus der Natur erklären können, wenigſtens in der Beurthei-

lung der Natur ſo verfahren, als liege den nicht mechaniſch gewirkten, alſo nicht nothwendigen Producten, d. i. den zufälligen Formen der Dinge in der Natur eine nach beliebigen Abſichten wirkende Willkühr zum Grunde, das iſt, eine Kunſtweisheit, die alles nach Zwecken, und folglich zum Endzweck der Dinge entſtehen läſst. Die Teleologie oder Lehre von den Zwecken, auch durch ſie die Phyſikotheologie, oder Lehre von Gott, in ſo fern die Welt als ſein Werk betrachtet wird, giebt reichliche Beweiſe ſeiner Kunſtweisheit in der Erfahrung. Dieſes, und daſs von der Kunſtweisheit kein Schluſs auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers gilt, auch wie dem Anſehen nach die Kunſtweisheit in den Naturzwecken, welche auch Ideen ſind, folglich Ideen realiſirt ſind, findet man auseinandergeſetzt und aufgelöſet in den Art. Teleologie, Naturzweck und Endzweck, 13. (S. III. 487. *).

Kunſtwerk,

ſ. Product.

L.

Lachen,

ſ. Gedankenſpiel, 3. ff.

Landesverweiſung,

Recht derſelben, *jus exilii, droit d'exil.* Das Recht, den Staatsbürger in die weite Welt (d. i. ins Ausland überhaupt), in der altdeutſchen Sprache Elend genannt, zu ſchicken (K. 208.). Dies Recht hat der Landesherr oder das Staatsoberhaupt; denn er hat das Recht zu ſtrafen, und folglich auch mit der gänzlichen Ausſchlieſsung vom Staat, wenn der Unterthan das Recht, Staatsbürger zu ſeyn, verwirkt hat.

2. Wenn Jemand des Landes verwieſen wird, ſo bedeutet das ſo viel als, der Landesherr entzieht ihm nun allen Schutz, und macht ihn innerhalb ſeiner Grenzen vogelfrei (*exlex*). So würde der mit allem Recht als vogelfrei ausgeſtoſsen oder des Landes verwieſen werden, welcher ſich der in einem Staate herrſchenden Autorität darum widerſetzen wollte, weil der Urſprung derſelben nicht rechtmäſsig geweſen ſei; indem

ihr Recht eben darin liegt, daſs ſie herrſchend, d. i. durch den allgemeinen Willen des Volks anerkannt, iſt (K. 208. 174.).

Laſter,

vitium, *vice*. Dieſes Wort wird, wie ſo viele, in einer ſubjectiven und objectiven Bedeutung gebraucht. Subjectiv wird der Hang zur geſetzwidrigen Handlung, objectiv die geſetzwidrige Handlung ſelbſt, Laſter genannt. Jener Hang iſt der in dem Menſchen liegende Grund der Möglichkeit, daſs ſeine Geſinnung dem Geſetze der Pflicht zuwider ſei, ſofern dieſer Grund für den Menſchen zufällig iſt. Die Möglichkeit aber heiſst, daſs dieſe pflichtwidrige Geſinnung wirklich werden kann (R. 36.).

2. Objectiv iſt Laſter (*peccatum derivativum*) alle geſetzwidrige That, welche der Materie nach dem Geſetze widerſtreitet (R. 25). Die Handlungen, welche dieſen Namen haben, werden alſo

a. einer geſetzwidrigen Maxime gemäſs ausgeübt;

b. geſchieht dieſes der Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend. Das heiſst, es wird bei dieſer Bedeutung nicht darauf geſehen, was der Handelnde für eine Maxime hat, ſondern nur darauf, daſs die Handlung einer geſetzwidrigen Maxime gemäſs iſt, die Maxime des Handelnden mag ſeyn welche ſie wolle.

3. Das Laſter, in ſubjectiver Bedeutung, iſt das Widerſpiel (*contrarie ſ. realiter oppoſitum*) von der Tugend. Denn Tugend iſt die Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der

Pflicht (R. 36.); nun kann man fich die blofse Abwefenheit der Tugend, oder das Nichtfeyn derfelben im Menfchen, denken, dies ift Untugend oder moralifche Schwäche; oder den der Tugend gerade entgegen gefetzten Zuftand eines Menfchen, dies ift Lafter oder Stärke des Gemüths zu Verbrechen. Wenn wir, wie die Algebraiften mit einer jeden Gröfse thun, die Tugend durch den Buchftaben a bezeichnen, und andeuten wollen, dafs man ihr etwas entgegen fetze, was ganz das Widerfpiel von ihr ift, alfo eine gleiche Stärke des Gemüths zu gefetzwidrigen Handlungen: fo kann man die Tugend $= + a$ fetzen, d. h. fie ift gleich (welches das Zeichen $=$ bezeichnet) einer Gröfse (a), der man etwas entgegen fetzen will (welches das Zeichen $+$ bezeichnet). Dann ift das Lafter $= - a$, d. h. es ift in dem Gemüth z. B. eines andern Menfchen eine gleiche Stärke des Gemüths, als in dem Gemüth eines Tugendhaften, aber zu dem geraden Widerfpiel (welches durch das Zeichen — angedeutet wird), in dem Gemüth des Tugendhaften ift es Stärke zu gefetzlichen, in dem Gemüth des Lafterhaften zu gefetzwidrigen Handlungen. Ift aber gar keine Stärke weder zu dem einen noch zu dem andern im Gemüth, fo ift das Untugend $= 0$, welches blofs die Abwefenheit der Tugend, aber auch die Abwefenheit des Lafters, alfo noch nicht die Anwefenheit eines Lafters bedeutet (T. 10.).

4. Die Stärke des Vorfatzes in Erfüllung der Pflicht ift eigentlich allein Tugend, die Schwäche diefes Vorfatzes ift blofs Untugend, oder ein Mangel an moralifcher Stärke (*defectus moralis*); Lafter aber ift, wenn es dem Subject Grundfatz ift, fich der Pflicht nicht zu fügen. Daher ift nun auch, in objectiver Bedeutung, nicht jede pflichtwidrige Handlung Lafter; fondern die pflichtwidrige Handlung überhaupt heifst

Uebertretung (*peccatum*), ist sie aber vorsetzlich, so dass sie dem Subject zum Grundsatz geworden ist, dann ist sie eigentlich eine solche Handlung, die man Laster nennt. Eine solche Handlung ist Verschuldung (*demeritum*); und nicht bloss moralischer Unwerth*) (T. 21.).

5. Die Unterlassung der blossen Liebespflichten, nehmlich der Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, der Theilnehmung, es sei nun der Mitfreude oder des Mitleids, ist Uebertretung, aber bloss Untugend. Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster; denn durch die Verabsäumung der Liebespflichten wird kein Mensch beleidigt, sondern es unterbleibt nur etwas für ihn Wohlthätiges; durch die Unterlassung der Pflichten aus schuldiger Achtung aber geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäsigen Anspruchs. Wenn es aber in K. Tugendlehre (T. 143.) heisst: die erstere Uebertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (*contrarie oppositum virtutis*), so ist das offenbar ein Versehen, und muss heissen, des logischen Gegentheils (*contradictorie oppositum virtutis*). Denn das Pflichtwidrige des Widerspiels der Liebespflichten sind die Laster des Menschenhasses, qualificirter Neid, qualificirte Undankbarkeit und qualificirte Schadenfreude. Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster (T. 143.).

*) Jener Unterschied, den Engelhard macht (*Leibnitii OO. V. I, p.* 486, o.), um Leibnitzens Vorstellung zu retten, (der alle Uebertretung für Mangel an moralischer Stärke hielt), dass nur in metaphysischer Bedeutung das Böse $=0$ sei, in moralischer Bedeutung aber dasselbe allerdings ein wirkliches Verhältniss unsrer Handlungen zum Gesetz sei, ist folglich nichtig.

6. Ein wahres Laſter iſt daher ein qualificirtes Böſe, d. i. ein ſolches, bei welchem geſetzwidrige Grundſätze ſtatt finden, ſo daſs das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in die Maxime des Subjects iſt aufgenommen worden. Dies iſt z. B. bei Leidenſchaften möglich, denn dieſe ſind Begierden, die zur bleibenden Neigung geworden ſind, ihnen hängt der Menſch mit Ruhe nach, und dieſe läſst Ueberlegung zu, und verſtattet alſo dem Gemüth, ſich darüber geſetzwidrige Grundſätze zu machen. Wenn z. B. in dem Menſchen die ſinnliche Begierde entſteht, die man Haſs nennt, ſo kann dieſe Begierde, wenn der Menſch ihr nicht widerſteht, ihm zur Gewohnheit werden, ſie wird alſo in ihm eine bleibende Neigung, die ſich dann auf die angegebene Art, wenn der Menſch über ſie brütet, mit dem Laſter verſchwiſtert, welches man Haſs nennt. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich aus eben dem Grunde nicht ſo ſehr mit dem Laſter (F. 50. f.).

7. Es erhellet hieraus, daſs eine Mehrheit der Laſter ſich denken, wie es denn unvermeidlich iſt, nichts anders heiſst, als ſich verſchiedene Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip des Laſters, nehmlich der geſetzwidrigen Maxime den Vorzug vor der geſetzlichen zu geben, und ſie in ſeine Maxime aufzunehmen, geleitet wird. Dieſes Grundprincip des Laſters, das als ſolches unerklärlich iſt, wird zuweilen perſonificirt oder als eine Perſon dargeſtellt, und dann der Böſe oder der Teufel genannt. Denn das Laſter, als die herrſchend böſe Geſinnung des Menſchen, wird ſo vorgeſtellt, als ſei es nur Eine, und als beſitze es die Menſchen, weil, wenn der Menſch ſo vorgeſtellt würde, als beſäſse der Menſch das Laſter, die falſche Vorſtellung entſteht: als habe der Menſch die Wahl gehabt zwiſchen Tugend und Laſter, und ſich für das letzte durch freien Willen beſtimmt, da er doch,

wenn er dem Lafter ergeben ift, angefehen werden mufs, als fei er ein Sklave feiner Lafter. Das perfonificirte Böfe ift aber nichts weiter als eine äfthetifche Mafchinerie, d. i. die Verfinnlichung eines fich im Ueberfinnlichen verlierenden Grundes, um dadurch den Knoten im Urfprung des Böfen gleichfam als gelöfet darzuftellen, und zugleich dadurch, wie durch jede finnliche Darftellung im Praktifchen, auf das Gefühl, aber in moralifcher Hinficht, zu wirken (T. 48.).

8. Man kann nun alle Gegenftände, auf die der Wille aus dem Princip des Lafters gerichtet feyn kann, alfo alle Lafter (in objectiver Bedeutung), auf zwei Claffen bringen, nach der zwiefachen Anlage, die in dem Menfchen das lafterhafte Begehren möglich macht. In dem Menfchen ift nehmlich die Anlage zur Thierheit und die Anlage zur Menfchheit (f. Anlage des Menfchen zum Begehren 1. ff.). Auf die Anlage zur Thierheit können allerlei Lafter gepfropfet werden, wenn die Willkühr beftimmt wird, aus dem Princip des Lafters von diefer Anlage Gebrauch zu machen. Diefe Lafter können Lafter der Rohigkeit der Natur, und, in ihrer höchften Abweichung vom Naturzweck jener Anlagen, viehifche Lafter heifsen (f. Anlagen des Menfchen zum Begehren, 6.) (R. 16. f.).

9. Auf die Anlage zur Menfchheit können ebenfalls allerlei Lafter gepfropft werden, wenn die Willkühr beftimmt wird, aus dem Princip des Lafters von diefer Anlage Gebrauch zu machen. Aus diefer Anlage entfpringen nehmlich Eiferfucht und Nebenbuhlerei, und hierauf können die gröfsten Lafter geheimer und offenbarer Feindfeligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde anfehen, gepfropft werden. Diefe Lafter können Lafter der Cultur und, im höchften Grade ihrer Bösartigkeit, teuflifche Lafter

genannt werden (s. Anlagen des Menschen zum Begehren, 7.) (R. 17. f.).

10. Alle Laster sind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menschlich subjectiv betrachtet, d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte: so sind beide doch nur Ideen von einem Maximum (höchsten Grade). Diese Gegeneinanderstellung ist Uebertreibung. Menschen können zwar auch in viehische Laster fallen, allein der Grund davon ist, wie wir gesehen haben, nicht eine Anlage dazu, sondern der Missbrauch dieser Anlage (T. 137. f.).

11. Ein Laster ist von einer Tugend nicht durch den Grad der Befolgung gewisser Maximen unterschieden, sondern sie sind ihrer Beschaffenheit nach, oder specifisch von einander verschieden, das Laster und die Tugend drücken beide das Verhältniss der Willkühr zum Gesetz aus, aber das eine ist das Entgegengesetzte von dem andern. Mit andern Worten, der belobte Grundsatz des Aristoteles *), die Tugend in dem Mittlern zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch. Gesetzt, gute Wirthschaft sei das Mittlere zwischen zwei Lastern, Geitz und Verschwendung, so kann sie weder durch die Verminderung der Verschwendung oder durch Ersparung, noch durch Vermehrung der Ausgaben, Tugend werden. Man kann nicht sagen, die Tugend der guten Wirthschaft ist die, wo sich die Verminderung der Verschwendung und des Gesetzes, die sich entgegen kommen, treffen. Sondern jedes dieser Laster hat seine eigene

*) Ethik 2. B. 2. Cap.

Maxime, die fich beide einander nothwendig widerfprechen. Der Geitz als Lafter hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung nicht im Genufs feines Vermögens, fondern mit Entfagung auf den Genufs blofs in dem Befitz deffelben zu fetzen *). Die Verfchwendung als Lafter hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung im Genufs des Vermögens zu fetzen, ohne auf die Erhaltung deffelben zu fehen. Die Sparfamkeit hat aber die Maxime, fowohl den Genufs des Vermögens, als auch die Erhaltung deffelben zum Zweck der Haushaltung zu machen, und beides mit einander zu vereinigen (T. 43. f.).

*) Garve in den Erläuterungen zum 6. Cap. des 2. B. der Ethik des Ariftoteles fragt: ob dies beftimmter fei, als der Grundfatz des Ariftoteles? Die Antwort ift: allerdings. Garve ftellt fich nehmlich vor, Kant behaupte, der Geitz beftehe in der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Abficht auf den Genufs, und fagt nun: Wohl leben heifse fich ein Vergnügen verfchaffen, alfo hienge doch der Geitz von dem mehrern oder wenigern Vergnügen ab, welches man fich verfchaffe, und alle fei doch auch eine Gröfse.

Allein 1. Kant fagt ausdrücklich (T. 89.): nicht das Maafs der Ausübung fittlicher Maximen, fondern die Maxime beftimmt die Tugend oder das Lafter. Folglich beftehet der Geitz nicht in dem Mehr oder Weniger des Vergnügens, das ich mir verfage, fondern in der Maxime, mir jedes zu verfagen, um das Vermögen zu erhalten, und das ift beftimmt;

2. ift es unbegreiflich, wie Garve auf das Mehr oder Weniger kommt, da Kant ausdrücklich von der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, ohne Abficht auf mehrere oder wenigere, fondern auf Genufs überhaupt, redet;

3. ift alle zwar auch eine Gröfse, aber eine beftimmte Gröfse, die kein weniger oder mehr zuläfst.

Man hüte fich nach einem folchen Beifpiel wohl vor dem Ausfpruch: „Kant ift widerlegt, denn ein Mann, wie Garve, hat ihn widerlegt."

12. Eben so wenig, und aus demselben Grunde, kann ein Laster durch eine grössere Anwendung gewisser Mittel, als es zweckmässig ist, oder auch durch eine zu kleine Anwendung gewisser Mittel, als sich schickt oder zweckmässig ist, erklärt werden. Denn hierdurch wird der Grad gar nicht bestimmt, mit dem es Tugend wird, oder aufhört Laster zu seyn; folglich, da hierauf alles ankommen muss, um zu erklären, ob ein Betragen pflichtmässig sei oder nicht, so kann das keine Erklärung seyn. So ist z. B. die Erklärung, die Verschwendung ist eine zu weit getriebene Verzehrung des Vermögens, eigentlich keine Erklärung, denn es fragt sich: wann ist sie zu weit getrieben? (T. 44. f.)

13. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die der Tugendhafte zu bekämpfen hat. Daher macht auch die sittliche Stärke, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen aus. Diese sittliche Stärke wird auch die eigentliche, nehmlich praktische Weisheit des Menschen genannt. Denn sie macht den Endzweck des Daseyns des Menschen auf Erden zu dem ihrigen, s. Endzweck und Gut, höchstes (T. 46.).

14. Die Tafel aller Laster, welche Tugendpflichten widerstreiten, ist nach Kants Tugendlehre folgende:

I. Laster, welche der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten,

1. der Rohigkeit der Natur,

α. der Selbstmord,

β. der unnatürliche Gebrauch der Geschlechtsneigung,

γ. der unmäſsige Genuſs der Nahrungsmittel,

2. der Cultur,

α. die Lüge,

β. der Geitz,

γ. die falſche Demuth,

II. Laſter, welche der Tugendpflicht des Menſchen gegen andere widerſtreiten,

1. des Menſchenhaſſes,

α. der qualificirte Neid,

β. die qualificirte Undankbarkeit,

γ. die qualificirte Schadenfreude,

2. der Menſchenverachtung,

α. der Hochmuth,

β. das Afterreden,

γ. die Verhöhnung.

15. Das Laſter I, 1, β. heiſst auch ein unnatürliches Laſter (*crimen carnis contra naturam*), weil es in der Maxime beſteht, einen unnatürlichen (gegen den Zweck der Natur gerichteten) Gebrauch von eines Andern Geſchlechtsorganen und Geſchlechtsvermögen zu machen. Unnaturlich iſt dies Laſter, weil der Menſch zu demſelben, nicht durch den wirklichen Gegenſtand, eine Perſon ſeines eigenen Geſchlechts, oder ſich

ſelbſt, oder ein Thier von einer andern als der Menſchengattung, ſondern durch die Einbildung von demſelben, alſo gegen den Zweck der Natur, indem nicht die Natur, ſondern er ſich ſelbſt den Reiz hervorbringt, gereizt wird. Die Einbildung bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar wider einen noch wichtigern Naturzweck, als ſelbſt die natürliche Liebe zum Leben hat; denn dieſe zielt nur auf die Erhaltung des einzelnen Menſchen (Individuums) ab, der Geſchlechtstrieb aber auf die Erhaltung der ganzen Art (Species) (K. 107. T. 76.).

16. Dies Laſter heiſst auch ein unnennbares Laſter, weil ein ſolcher naturwidriger Gebrauch (alſo Miſsbrauch) ſeiner Geſchlechtseigenſchaft eine, und zwar der Sittlichkeit im höchſten Grade widerſtreitende, Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt, und in dem Maaſse eine Abkehrung von dieſem Gedanken erregt, daſs ſelbſt die Nennung eines ſolchen Laſters bei ſeinem eigenen Namen für unſittlich gehalten wird. Es iſt eben daher eine noch verwerflichere Läſion (Verletzung der Rechte) der Menſchheit in der eigenen Perſon des dieſes Laſters ſich ſchuldig machenden, als der Selbſtmord, den man, mit allen ſeinen Greueln, der Welt vor Augen zu legen kein Bedenken trägt. Es iſt als ob ſich der Menſch beſchämt fühlt, einer ſolchen ihn ſelbſt unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung fähig zu ſeyn. Daher veranlaſst und erfordert ſelbſt die erlaubte (an ſich freilich bloſs thieriſche) cörperliche Gemeinſchaft beider Geſchlechter in der Ehe im geſitteten Umgange viel Feinheit, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon geſprochen werden ſoll. Der Vernunftbeweis aber der Unzuläſſigkeit jenes unnatürlichen, und ſelbſt auch des bloſs unzweckmäſsigen Gebrauchs ſeiner Geſchlechtseigenſchaften als Verletzung (und zwar, was den erſtern betrifft, im höchſten Grade) der Pflicht ge-

gen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. Der Beweisgrund liegt freilich darin, daſs der Menſch ſeine Perſönlichkeit wegwirft und aufgiebt, wenn er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, nicht in dem ganzen Geſchlecht, durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlichkeit iſt dadurch noch nicht erklärt. Dieſes unnatürliche Laſter ſcheint auch darum verwerflicher zu ſeyn als der Selbſtmord, weil die trotzige Wegwerfung des Lebens doch noch Muth erfordert. Jenes Laſter hingegen iſt eine weichliche Hingebung an thieriſche Reize. Der Menſch überläſst ſich bei demſelben gänzlich der thieriſchen Neigung, und macht ſich zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen (ekelhaften) Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Dieſes Laſter kann alſo durch gar keine Einſchränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden (K. 107. T. 77. f.).

S. übrigens den Art. Böſes.

Kant Rel. inn. der Grenzen der bloſsen Vern. 1. St. I, S. 16 — II, S. 25 — III, S. 36.

Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre Einleit. II. Anmerk. S. 10. — VII. S. 21. — XIII. S. 43. ff. — XV. S. 50. f. — Elementarl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Art. §. 7. S. 76. ff. — II. Buch. I. Hauptſt. I. Abſchn. §. 36. Anmerk. S. 137. f. — II. Abſchn. §. 41. S. 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. 1. Tit. §. 24. S. 107.

Die Ethik des Ariſtoteles überſ. u. erl. von Chriſtian Garve, Zweites Buch, 2tes K. S. 553. ff. u. 6tes K. Erläut. S. 609.

Latitudinarier

in der Moral, *latitudinarii ethices.* Die Antipoden der Rigoriſten, oder diejenigen,

welche der laxen Denkungsart zugethan ſind, daſs ſie moraliſche Mitteldinge (*adiaphora*) in Handlungen und menſchlichen Charakteren einräumen. Es liegt der Sittenlehre viel daran, keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge zuzulaſſen (R. 9.).

2. Ein moraliſches Mittelding (*adiaphoron*) wäre eine Handlung, oder auch ein menſchlicher Charakter, die weder gut noch böſe wären; ſo wäre der Menſch überhaupt ein ſolches moraliſches Mittelding, wenn er in ſeiner Gattung weder gut noch böſe wäre. Die Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen; denn in Anſehung des Vergnügens und Schmerzes giebt es ein dergleichen Mittleres. Wenn wir nehmlich das Vergnügen a nennen, ſo iſt der Schmerz $=$ — a (in der Bedeutung wie im Art. Laſter, 3.). Der Zuſtand, worin eins von beiden angetroffen wird, iſt die Gleichgültigkeit $= 0$. Allein die Sittenlehre darf keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge einräumen, ſo lange es möglich iſt, weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüſsen. Diejenigen nun, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind, daſs es keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge giebt, nennt man Rigoriſten in der Moral. Aber ihre Antipoden (Gegenfüſsler, ſolche, welche der entgegengeſetzten Meinung ſind, daſs es nehmlich ſolche moraliſche Mitteldinge giebt) kann man Latitudinarier nennen. Sie ſind aber entweder Latitudinarier der Neutralität oder der Coalition. Wer behauptet, es gebe Handlungen und Charaktere, die weder gut noch böſe, alſo keines von beiden, ſind, iſt ein Latitudinarier der Neutralität, und kann ein Indifferentiſt in der Moral heiſsen, weil er der Meinung iſt, daſs gewiſſe Handlungen in Anſehung der Moralität gleichgültig ſind. Wer aber behauptet, es gebe gewiſſe

Handlungen und Charaktere, die beides zugleich sind, nehmlich in einigen Stücken gut in andern böse, ist auch ein solcher Latitudinarier, aber der Coalition, weil er beides, das Gute und Böse, in Einem Gegenstande vereinigen will, und kann darum ein Synkretist (ein Name, welcher dies ausdrückt) in der Moral heissen.

3. Um nun einzusehen, dass beide Behauptungen falsch sind, stelle man sich die Sache wieder durch eine Art von mathematischer Construction vor, welches gleich alles einleuchtend macht. Man nenne das Gute a, so kann man sich die Aufhebung des a auf zweierlei Art denken, entweder durch contradictorische oder durch conträre Entgegensetzung. Die erste ist die logische Entgegensetzung, durch welche ich bloss das a als nicht vorhanden denke, und dies nennt der Logiker das Nicht = a; die andere ist die reale Entgegensetzung, durch welche ich etwas Wirkliches denke, was das gerade Widerspiel von dem a ist, und wodurch, wenn ich es mit dem a verbinde, dasselbe aufgehoben wird oder wegfällt. Dies nennt der Mathematiker das Minus = a oder das negative a = — a.

4. Die leichteste Art nun einzusehen, dass es keine moralischen Mitteldinge giebt, ist, wenn man bedenkt, dass das Entgegengesetzte des Guten = a, entweder das Nicht = a, d. i. das Nichtgute, der blosse Mangel des Guten, | d. i. der Maxime gut zu handeln, = o ist; oder dass es das Minus = a, d. i. das wirkliche Gegentheil, das Widerspiel des Guten, d. i. die Maxime, böse zu handeln, ist, = — a, welches man auch das Nichtgute nennt, welches aber etwas Wirkliches ist, das vom blossen Mangel des Guten und folglich auch vom blossen Mangel des Bösen wohl zu unterscheiden ist. Das Nicht-

gute $=$ — a, oder das Minusgute, das negative Gute, kann auch das positive Böse genannt werden.

5. Wir wollen nun einmal annehmen, das moralische Gesetz in uns wäre keine Triebfeder der Willkühr, sondern, wie die Anhänger des Glückseligkeitsprincips (Eudämonisten) behaupten, es müfste immer erst noch ein Gegenstand da seyn, um dessentwillen wir das Gesetz befolgen, und welcher also, vermittelst des sinnlichen Triebes, den der Gegenstand zu befriedigen dient, die Willkühr zur Befolgung des Gesetzes bestimmte. Dann wäre das Moralischgute oder die Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetz $=$ a, das Nichtgute $=$ o, nehmlich der Mangel einer Triebfeder, das Gesetz zu erfüllen, es wirkte kein Gegenstand auf die Willkühr, d. h. das Moralischgute $=$ a wäre zu betrachten wie eine Gröfse, die mit o multiplicirt ist (a$\times$o). Man kann das a einmal nehmen, wenn eine Triebfeder, zweimal, wenn zwei Triebfedern, u. s. w. wirken (d. h. die Triebfeder ist zweimal so wirksam als beim vorigen Fall); wirkt aber gar keine, so giebt es gar kein a, oder ich kann es o mal, d. i. gar nicht nehmen, welches, weil $\times$ das Zeichen der Multiplication ist, so ausgedrückt werden kann: a$\times$o. Dann wäre es also nichts Böses, wenn kein Gegenstand von aufsen als Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes da wäre, es wäre aber auch nichts Gutes, sondern nur ein Mangel aller moralischen Triebfeder überhaupt.

6. Das moralische Gesetz ist aber selbst in uns Triebfeder der Willkühr; denn sonst würden wir nicht um des Gesetzes, sondern um des Gegenstandes willen, d. i. nicht aus Moralität, sondern wegen einer sinnlichen Triebfeder, also aus Sinnlichkeit, das Gesetz befolgen. So sei nun das Gesetz als Triebfeder $=$ a, wirkt nun diese Trieb-

feder nicht, oder ist ein Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = o vorhanden, so muss eine andere Triebfeder auf die Willkühr wirken, welche dem Gesetz als einer Triebfeder wirklich entgegen wirkt. Das heisst, es muss im Gemüth eine Widerstrebung gegen das Gesetz = — a vorhanden seyn, folglich eine wirkliche böse Willkühr, die aber nur die Triebfeder des Gesetzes unwirksam macht, und dadurch den moralischen Zustand, der = o ist, hervorbringt. Dieser Zustand = o ist also nicht moralische Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Ansehung der Moralität, sondern beruhet wirklich auf einer bösen Gesinnung. Es giebt also wirklich zwischen einer bösen Gesinnung, d. i. einer solchen, welche gesetzwidrige Maximen der Handlungen zu den ihrigen macht, und zwischen einer guten Gesinnung kein Mittleres (R. 9. f.).

7. Dies ist die Beantwortung der Frage, nach der rigoristischen Entscheidungsart. Der Unterschied zwischen der Natur, nach welcher es einen blossen Mangel woran, z. B. Mangel des Vergnügens und Schmerzes, geben kann, und der Freiheit, nach welcher dies nicht möglich ist, beruhet auf Folgendem. Die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder (z. B. die des Erhaltungstriebes vermittelst einer sehr wohlschmeckenden aber schwer zu verdauenden Speise) zu einer Handlung (z. B. diese Speise zu geniessen) bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (d. i es sein Wille geworden ist, nach dieser Maxime zu handeln, oder sie zu seiner Regel des Verhaltens zu machen, z. B. wenn er es zu seiner Regel gemacht hat zuweilen es zu wagen, von einer sehr wohlschmeckenden Speise, die nicht oft vorkömmt, mehr zu geniessen, als es mit vollkommner Sicherheit für die Gesundheit

geschehen kann); so allein kann eine Triebfeder mit der absoluten Spontaneität der Willkühr, der Freiheit, zusammen bestehen. Das moralische Gesetz ist aber für sich selbst Triebfeder im Urtheile der Vernunft, und, wer es zu seiner Maxime macht (sichs zur Regel macht, nach der er sich verhalten will), ist moralisch gut. Derjenige also, der nicht darnach handelt, hat es nicht zu seiner Regel gemacht, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung. Es muss folglich eine andere Triebfeder, die dem Gesetz entgegen gesetzt ist, auf die Willkühr desselben Einfluss haben. Dieses kann aber vermöge der Voraussetzung (dass die Freiheit der Willkühr nur durch die Aufnahme der Triebfeder in seine Maxime bestimmt werden kann) nur dadurch geschehen, dass der Mensch diese dem Gesetz entgegengesetzte Triebfeder (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetz) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er nicht ein gegen das moralische Gesetz indifferenter, sondern böser Mensch ist). Auf diese Art ist es also einleuchtend, dass ein Mensch in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals keines von beiden, weder gut noch böse, seyn kann (R. 11. ff.).

8. Hiernach würde eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) eine bloss aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn. Die Wirkung eines Dinges, was keinen freien Willen hat, z. B. die Handlung eines Hundes, ist weder gut noch böse; diese Handlung steht nehmlich in gar keiner Beziehung aufs moralische Gesetz. Wenn nehmlich der Hund handelt, so handelt er bloss nach Gesetzen der Natur und nicht nach Gesetzen der Freiheit, er nimmt nicht eine Maxime in seine Willkühr auf, sondern wird bloss, ohne alle Verstandesregel, obwohl vermittelst Vorstellungen, zu seinen Handlungen getrieben. Solche Handlungen sind aber keine Thatsachen (*facta*) in engerer Bedeutung des Worts, wenn man unter

diesen Handlungen aus freier Willkühr versteht; und in Ansehung solcher bloſsen Naturwirkungen giebt es weder Gebote, noch Verbote, noch auch Erlaubniſs (gesetzliche Befugniſs), welche letztere zu allen Handlungen, die weder geboten, noch verboten sind, also moralisch-gleichgültig scheinen, vorausgesetzt werden muſs (R. 10. *)).

9. Ja aber, sagen die Latitudinarier der Coalition, der Mensch kann doch in einigen Stücken sittlich gut, und in andern zugleich böse seyn. Man muſs doch zugeben, daſs z. B. Jemand ein ehrlicher Mann seyn, und zugleich in Ansehung des Geschlechtstriebes nicht so gewissenhaft seyn kann. Diese Behauptung ist nun ebenfalls falsch; denn ist Jemand in einem, z. B. in Ansehung fremden Eigenthums, gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen, sollte er also in einem andern Stücke, z. B. in Ansehung der Befriedigung des Geschlechtstriebes, zugleich böse seyn, so hat er das moralische Gesetz nicht in seine Maxime aufgenommen, weil dieses Gesetz, als solches, das ist als allgemein für alle Fälle und nothwendig geltende Handlungsregel, stets befolgt werden muſs, wenn es als Gesetz in die Maxime aufgenommen seyn soll. Nun befolgt er das Gesetz aber nur für einen Fall, aber nicht für den andern, also ist das Gesetz nicht als Gesetz, sondern als Maxime für einen Fall, in die Maxime aufgenommen worden. Folglich ist es nicht das Gesetz, was ihn, als solches, auch z. B. in Ansehung des Eigenthums bestimmt, sondern er hat eine andere Maxime in seinen Willen als sein Gesetz aufgenommen, nehmlich sich nur dann durchs Gesetz bestimmen zu lassen, es also nicht als allgemeingültig, sondern als eine besondere Maxime zu befolgen, wenn der Reiz der sinnlichen Triebfeder nicht so groſs ist, als bei der Befriedigung des Geschlechtsrtiebes, im letztern

Falle aber diese Triebfeder in die Maxime aufzunehmen (R. 13.).

10. Die alten Philosophen drückten die Frage: ob der Mensch von Natur gegen die Tugend und das Laster gleichgültig (indifferent) sei, so aus: ob die Tugend erlernt werden könne *)? Die andere Frage, ob der Mensch nicht in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei, drückten sie so aus: ob es mehr als eine Tugend gebe? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit und mit Recht verneint. Sie betrachteten nehmlich, so wie wir es hier gethan haben, die Tugend *an sich*, in der Idee der Vernunft (oder wie der Mensch seyn soll). In der Erfahrung, oder so wie der Mensch *in der Erscheinung* ist, kann man freilich beide Fragen bejahen, denn da sind manche Menschen gegen das Moralgesetz indifferent, oder befolgen es zuweilen, und zuweilen wieder nicht. Vor dem menschlichen Richter (nach empirischem Maafsstabe), der nur auf Legalität oder Gesetzmäfsigkeit der Handlung siehet, sind sie also dann weder gut noch böse, oder theils gut, theils böse; aber vor dem göttlichen Richter (auf der Wage der reinen Vernunft), der auf Moralität oder Sittlichkeit der Handlung siehet, sind diese alle böse (R. 15. *)).

Kant Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft. 1. Stück. *Anmerkung*, S. 9 — 13.

*) *Plato* untersucht diese Frage in seinem Gespräch *Meno* oder *von der Tugend*, und *Aeschines* im ersten Gespräch, welches den Titel hat: *von der Tugend, ob sie erlernbar sei*. Beide behaupten, sie sei nicht erlernbar, sondern entstehe in uns durch die Gottheit, d. h. ihr Ursprung sei für uns unerforschlich. Nur *Aristoteles*, *Ethik* 2. B. 1. K. behauptet, wir wären von Natur indifferent gegen die Tugend.

Laune,

Humor, *humeur*. Bedeutet, im guten Verstande, das Talent, sich willkührlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäss, beurtheilt werden. Die Laune ist ein Talent oder eine Naturgabe, d. i. ein gewisses vom Subject selbst abhängendes, obwohl ihm von der Natur verliehenes Vermögen, etwas hervorzubringen. Was durch die Laune hervorgebracht wird, ist eine gewisse Gemüthsdisposition oder Gemüthsstimmung, welche auch Laune genannt wird; und so ist Laune, in subjectiver Bedeutung, die Naturgabe, sich in Laune, in objectiver Bedeutung, zu versetzen. Diese Gemüthsstimmung besteht aber darin, dass man

α. alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, so gar umgekehrt, beurtheile. So herrscht in der horazischen Ode *) an den über die See segelnden Virgil fast ganz die Laune des Dichters, sich alles als gefährlich vorzustellen. Er schilt darum auf die Verwegenheit der Menschen, dass sie das Reisen zur See erfunden haben;

β. alle Dinge, obwohl anders als gewöhnlich, doch gewissen Vernunftprincipien, die einer solchen Gemüthsstimmung zum Grunde liegen, gemäss beurtheile. Das Vernunftprincip oder die Maxime des Horaz war, sein Gemüth zum Verdruss zu stimmen, und alles Virgils Reise Betreffende durch dieses Glas zu betrachten (U. 230.).

*) *Lib. I, Od. III. Sic te diva etc.*

2. Laune bedeutet aber auch die Fähigkeit, unwillkührlich in eine ſolche Gemüthsſtimmung geſetzt zu werden, und dieſe unwillkührliche Gemüthsſtimmung ſelbſt. Dieſe Laune hat den Menſchen in ihrer Gewalt, und macht, daſs er ſich vorſtellt, die Dinge wären wirklich ſo ganz anders und verkehrt beſchaffen, als er ſie beurtheilt. Die Laune in der erſtern Bedeutung hingegen hat der Menſch in ſeiner Gewalt, und er weiſs es ſehr wohl, daſs die Dinge nicht ſo ſind, wie er ſie ſich in dieſer Gemüthsſtimmung vorſtellt. Man merkt es gar bald, welche Art der Laune, die erſtere oder letztere, es ſei, in welcher z. B. der Schriftſteller war, als er ſchrieb. Ob nehmlich der Dichter ſelbſt ein gefärbtes Glas ſich vorhalte, und die Dinge, die er dadurch betrachtet, nun ſo beſchreibt, als glaube er, ſie wären wirklich ſo gefärbt, oder, ob ihm dieſes Glas von ſeiner Gemüthsſtimmung vorgehalten wurde, und er nun wirklich glaubt, daſs die Dinge ſo beſchaffen ſind, als ſie ihm durch das gefärbte Glas ſeiner Gemüthsſtimmung, das er nicht beachtet, erſcheinen, das kündigt ſich bald durch die Darſtellung an.

3. Wer den Veränderungen der Laune unwillkührlich unterworfen iſt, alſo von der Laune in der letzteren Bedeutung abhängt, iſt launiſch. Dieſe launiſche Sinnesart iſt eine Gemüthsſtimmung zu Anwandlungen eines Subjects beſonders zur Freude oder Traurigkeit, von denen ſich dieſes ſelbſt keinen Grund angeben kann, von denen es folglich nicht ſelbſt, und auch nicht etwas auſser demſelben die Urſache iſt; eine Diſpoſition, die vornehmlich den Hypochondriſten anhängt. In einer luſtigen Laune ſieht der Launiſche alles von der ergötzenden und beluſtigenden Seite an; es kann ihm alles Freude machen; in einer verdrüſslichen Laune aber iſt ihm alles verdrüſslich, die Fliege an der Wand ärgert ihn.

Wie ein Gelbſüchtiger alles gelb ſieht, ſo erſcheinet einem Launiſchen in guter Laune alles luſtig, in übler Laune alles verdrüſslich, ſeine Urtheile, Empfindungen und Handlungen ſind dann ganz anders als gewöhnlich (A. 177.).

4. Derjenige, welcher die Veränderungen der Laune willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſes launigte Talent, z. B. eines Buttler, Sterne, oder Thümmel, iſt alſo von der launiſchen Sinnesart ganz unterſchieden; der Hauptunterſchied zwiſchen beiden aber iſt das Willkührliche im erſtern. Dieſes Talent macht durch die abſichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenſtände ſetzt (indem er ſie gleichſam auf den Kopf ſtellt), mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. Die Contraſte, in die der launigte Dichter die Gegenſtände ſtellt, geben ihm auch die beſte Gelegenheit, die gerade Richtung der Vernunft zwiſchen den Extremen recht ſichtbar zu machen. Beſonders aber muſs derjenige, welcher im Fach des Luſtſpiels etwas vorzügliches leiſten will, ſich in jede Art der Laune zu ſetzen wiſſen; weil dies das ſicherſte Mittel iſt, den Zuſchauer zu ergötzen und zu unterrichten (A. 177.).

5. Dieſe Manier gehört indeſſen mehr zur angenehmen als ſchönen Kunſt, weil der Gegenſtand der ſchönen Kunſt immer einige Würde an ſich zeigen muſs, und daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung, ſo wie der Geſchmack in der Beurtheilung, erfordert. Die ſchöne Kunſt gefällt, aber die angenehme Kunſt vergnügt und ergötzt durch ihre Producte; wir ergötzen uns an der wollüſtigen Laune des Anakreon, die ihn ſo naiv macht, und

jede merkliche Laune hat etwas an ſich, wobei wir mit Vergnügen die Abweichungen von der ruhigen Vernunft beobachten. Die Laune verſchafft uns alſo Genuſs, und es iſt nicht das Wohlgefallen der bloſsen Reflexion, wodurch uns das launigte Product gefällt, ſondern das Vergnügen der Sinnenluſt, wodurch es uns reizt und intereſſirt (U. 230.).

Kant Critik der Urtheilskraft Th. I. §. 54. S. 230.

Lauterkeit,

der Pflichtgeſinnung, *puritas moralis, pureté morale.* Wenn das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlung aus Pflicht geſchieht. Dieſe Lauterkeit der Pflichtgeſinnung iſt das eine Stück der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in bloſs ſittlicher Abſicht, und beſteht darin, daſs ſich keine von der Sinnlichkeit hergenommene Abſichten der Pflichtgeſinnung beimiſchen; denn ſo weit jene ſinnlichen Abſichten die Triebfedern der Handlung ſind, ſo weit iſt dieſe nicht ſittlich gut, ſondern nur pflichtmäſsig. Das Gebot iſt hier: ihr ſollt heilig ſeyn (1 Petr. 1, 16.). Menſchliche Heiligkeit iſt Lauterkeit der Pflichtgeſinnung (T. 113.).

2. Lauterkeit der Kirche (*puritas eccleſiae*), ſ. Kirche.

Leben,

vita, vie. So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip zum Handeln zu beſtimmen (N. 120.).

Eine Subſtanz iſt dasjenige Subject des Daſeyns, was ſelbſt nicht wiederum als Prädicat zum Daſeyn eines andern Subjects gehört (N. 42.). Das Vermögen iſt der Grund oder das Princip, worauf die Inhärenz eines gewiſſen Actus in uns beruhet. Folglich beſtehet das Leben in dem Grunde, welchen ein Subject, das nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, in ſich hat, der es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Iſt dieſes für ſich beſtehende Subject, dieſe Subſtanz, endlich, ſo iſt die Handlung, zu welcher ſie ſich beſtimmt, eine Veränderung ihres Zuſtandes. Iſt dieſe Subſtanz materiell, d. h. erfüllt ſie einen Raum, ſo ſind die einzigen Veränderungen ihres Zuſtandes, zu denen ſie ſich beſtimmt, entweder Bewegung oder Ruhe. Wir kennen aber keinen andern in der Subſtanz ſelbſt liegenden Grund, der es ihr möglich machte, ihren Zuſtand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine innere Thätigkeit als das Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Luſt oder Unluſt und Begierde oder Wille. Dieſe Gründe, die es der Subſtanz möglich machen, ihren Zuſtand ſelbſt, aus Willkühr, zu verändern, und die Handlung ſelbſt, welche dieſe Veränderung bewirkt, gehören zu den Vorſtellungen des innern Sinnes, und verdienen auch daher den Namen der innern Principien (N. 120).

2. Es iſt unmöglich, daſs das Leben in der Materie liege, denn die Materie iſt eine Vorſtellung, welche uns bloſs durch äuſsere Sinne möglich iſt, das Leben aber iſt ein Vermögen, das auf den innern Principien des Begehrens beruhet, welche bloſs Vorſtellungen des innern Sinnes ſind. Wie könnte denn alſo eine bloſs dem innern Sinne zugehörige Beſtimmung eine Beſtimmung der Materie, als ſolcher, oder einer dem äuſsern Sinn zugehörigen Subſtanz ſeyn? Diejenigen,

die das Leben des Thiers in der Materie ſuchen, täuſcht bloſs die Verbindung beider Arten der Sinne in einem und demſelben Subject. Wenn nun dieſes Subject materiell iſt, und es ſelbſt, aus ſich, eine Veränderung der Materie, an die ſein innerer Sinn gebunden iſt, hervorbringen will: ſo kann das Vermögen, wodurch ihm dieſe Veränderung aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung zur Ruhe, möglich wird, oder das Leben, nicht in der Materie, ſondern muſs in einer andern, von der Materie ganz verſchiedenen (welches der Ausdruck: auſser ihr befindlichen, ſagen will), obzwar mit ihr verbundenen Subſtanz geſucht werden, die nicht in die äuſsern Sinne fällt, deren Accidenzen aber oder Beſtimmungen im innern Sinn zu finden ſind, und Vorſtellungen, nehmlich Anſchauungen der Einbildungskraft, Empfindungen, Gefühle, Begierden, Begehrungen u. ſ. w. heiſsen (N. 120. f.).

3. Leben iſt alſo das Vermögen eines Weſens, nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln (P. 16. *). Weſen heiſst hier ſo viel als ein Ding, dem das Vermögen, welches man Leben nennt, zukommen kann. Da wir keinen andern innern Grund, der es einer Subſtanz möglich machte, ihren Zuſtand ſelbſt willkührlich zu verändern, kennen, als das Begehren: ſo iſt das Vermögen zu handeln nach den Geſetzen des Vermögens zu begehren nur eine nähere Beſtimmung der Erklärung in 1. Das Begehrungsvermögen iſt das einzige uns bekannte innere Princip, aus welchem ſich die lebende Subſtanz zum Handeln beſtimmt.

4. Das Leben heiſst das Vermögen, ſeinen Vorſtellungen gemäſs zu handeln (K. I.). Vorſtellungen ſind ſolche Beſtimmungen einer Subſtanz, welche nur im innern Sinn angeſchauet werden können. In 2. haben wir aber geſehen,

dafs nur diefe Beftimmungen derjenige Grund des Handelns, welches wir Leben nennen, feyn können. Auch die Begehrungen gehören zu den Vorftellungen, und mit den Begehrungen find ftets folche Vorftellungen verbunden, fie mögen nun vor den Begehrungen hergehen oder darauf folgen, welche fich auf einen Gegenftand beziehen, den fie vorftellen *), und welcher begehrt wird. Was diejenige Art von Vorftellungen, welche Gefühl heifst, zum Leben beiträgt, findet man im Art. Gefühl, 7.

5. Diefe Beftimmung des Begriffs vom Leben ift auch die der Stahlifchen Partei unter den Phyfiologen. Sie fetzen die Vorftellungen als Accidenzen, die wir uns ohne Subftanz nicht denken können, in eine (empirifche, aber dennoch unfern Sinnen fich entziehende) materielle Subftanz, welche Seele heifst, f. Seele. Andere und vorzüglich einige neuere Phyfiologen fetzen das Leben in die blofse Organifation, und bezeichnen es mit dem Ausdrucke Lebenskraft. Das Brownifche Syftem (f. Köllners Prüfung der neueften Bemühungen und Unterfuchungen in der Beftimmung der organifchen Kräfte, nach Grundfätzen der kritifchen Philofophie, in Reils Archiv für die Phyfiologie, 2 B. S. 210. ff. und Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das Brownifche Syftem von einem praktifchen Arzte. Jena, 1797. 8.) unterfcheidet zwifchen Leben und Lebenskraft, als zwei verfchiedenen Begriffen, und erklärt Lebenskraft durch die Bewegung aus einem innern Princip, Leben aber durch das Refultat der Verbindung der reizerregenden Gegenftände (oder Materien, auch die erregenden Potenzen genannt, *po-*

*) Sie find Vorftellungen in engerer Bedeutung des Worts.

testates incitantes, *incitantia*, *stimuli*) und der organischen Fähigkeiten. Das Leben bestehet hiernach:

a. in dem Lebensreiz, der Erregung, Incitation (*incitatio*), d. h. in der Einwirkung (äußerer und innerer) reizender Kräfte oder Gegenstände, die die Muskelfaser und den Nerven afficiren, z. E. Wärme, Kälte, Licht, Nahrung, Säfte des Cörpers, das Blut, das Denken, u. s. w. sind die reizenden Kräfte oder Materien, die erregenden Potenzen für die Muskelfaser, und die Sinne afficirenden Gegenstände für die Nerven;

b. in dem Lebensvermögen der Erregbarkeit, Reizfähigkeit, Incitabilität (*incitabilitas*), d. h. in der Fähigkeit, von den erregenden Potenzen afficirt zu werden, und dem Vermögen, auf sie zurückzuwirken. Das letzte ist es, was Hufeland mit dem Wort Lebenskraft bezeichnet, wenn er sagt (Ideen über Pathogenia, S. 50.): „Lebenskraft bezeichnet bloſs die Fähigkeit, Reize (*stimulos*) (z. B. die Luft, Nahrung, Verdauung, Assimilation, Absonderungen, Ausleerungen, der Seelenzustand, die Lebensart, Constitution, das Temperament, Blut, die Reize eines Organs u. s. w.) nach eigenen Gesetzen zu percipiren und darauf zu reagiren." Allein die Fähigkeit zu reagiren kann zwar eine Organisationsfähigkeit seyn, aber das Vermögen zu percipiren oder die Einwirkung der Reize mit Bewuſstseyn aufzufassen ist nur im innern Sinn möglich, und hat die Lebenskraft dieses Vermögen, so ist sie mit der Seele eins und dasselbe, und nur durch ein anderes Wort bezeichnet. Man thut wohl ganz recht, daſs, wenn von wirklichen Wirkungen die Rede ist, man die Ursache derselben eine Kraft nennt, und der Schluſs vom Daseyn der Wirkung in der Natur auf das Daseyn

einer dazu geeigneten Kraft ist richtig. Hingegen ist der Schluss von der Wirkung auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeigneten Substanz noch bedenklich. Allein jede Kraft, wenn sie auch von einer andern Kraft abgeleitet ist, muss doch mit ihrer Grundkraft als Accidenz einer Substanz inhäriren. Und folglich muss auch eine empirische Lebenskraft eine empirische Substanz haben, deren Accidenz sie ist. Wenn dies nun nicht die Materie seyn kann, so ist es die Seele. Hierunter denken wir aber noch nicht das übersinnliche Substrat, welches man Geist nennt; sondern nur das immaterielle Subject, das nicht als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden kann, und als dessen Prädicate alle Bestimmungen im innern Sinn gedacht werden müssen, weil sie alle Accidenzen sind, da nach der Beschaffenheit unsers Verstandes, und der aus ihm entspringenden allgemeinen Gesetze der Erfahrung kein Accidenz seyn kann ohne eine Substanz, der es inhärirt, die Accidenzen des innern Sinnes aber unmöglich Accidenzen einer Substanz im äussern Sinn seyn können. Köllner zeigt ganz richtig, dass Lebensreiz und Lebensvermögen allein wohl die Bedingungen des Lebens sind, dass aber Lebenskraft eigentlich ein inneres Princip sei, das mechanische Vermögen aber, gereizt zu werden und auf Reize zu reagiren, eine blosse Lebensfähigkeit genannt werden müsse. — Hier wird also die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, d. i. ehe er nach Ideen sich zum Wollen bestimmt, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier überhaupt thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt. Diese Thätigkeit aber und ihre Erregung durch ein inneres Princip in Wirksamkeit gesetzt ist nicht das praktische Leben (nach Ideen), sondern nur das mechanische oder physische (nach blossen Naturkräften). Hiernach ist nun der Mensch gesund, in welchem der Lebens-

reiz weder zu ſtark noch zu ſchwach iſt für die reagirende Lebensfähigkeit. Lebensvermögen durch Lebensreiz erſchöpft, giebt indirecte Schwäche, Mangel an reizenden Kräften erzeugt directe Schwäche. Die Geſundheit liegt zwiſchen beiden in der Mitte. Wenn Jemand z. B. ſeine Seelenkräfte ausbildet, fleiſsig, ſcharf, anhaltend denkt, ſo wird die Erregung des Gehirns vermehrt. Setzt er es zu lange, oder zu ſcharf fort, ſo verliert das Gehirn ſeine Erregbarkeit. Der Gelehrte wird ein Narr aus indirecter Schwäche. Verbluteten Perſonen, zarten Kindern, abgehärmten Frauenzimmern, ausgehungerten Soldaten fehlt es an reizenden Materien; ſie befinden ſich alſo in dem Zuſtande, welcher directe Schwäche heiſst. Geſund iſt alſo der Menſch, wenn die reizenden Potenzen mäſsig wirken, wenn mäſsige Reize auf eine nicht überflüſſige, nicht unterdrückte, nicht erſchöpfte Erregbarkeit angebracht werden, mithin die Erregung ſelbſt mäſsig iſt. Es giebt aber einen Grad, wo der Lebensreiz für die Lebensfähigkeit ſo ſtark oder ſo ſchwach wird, daſs die animaliſche Operation der Wechſelwirkung zwiſchen dem Lebensreiz und den organiſchen Lebenskräften, oder der Lebensfähigkeit, in ſo fern ſie zurück wirkt, gänzlich aufhört, und nun die bloſs chemiſche Wechſelwirkung oder die der unorganiſchen Naturkräfte in den Grundſtoffen der Materie ihren Anfang nimmt, welche ſo lange die animaliſche Operation dauert nicht möglich iſt. Dieſe chemiſche Operation hat Fäulniſs zur Folge, aus der der Tod entſteht, ſo daſs nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulniſs aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniſs erfolgt (S. IV. 4.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Erkl. 5. Anm. S. 42. — III. Hauptſt. Lehrſ. 3. Anmerk. S. 120. f.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. S. 16*.

Kant Met. Anf. der Rechtsl. Einleit. I. S. I.
Berl. Monatsſchr. Dez. 1796. 1. I. Abſchn. S. 485. f.

Lebendige Kraft,

ſ. Kraft, lebendige.

Lebensreiz,

ſ. Leben, 5, a.

Lebensvermögen,

ſ. Leben, 5, b.

Lebloſigkeit,

ſ. Trägheit.

Leer,

1. Leere Anſchauung, ſ. Ding 4, 3. β.

2. Leerer Begriff, leerer Gedanke, ſ. Begriff, leerer, Ding, 4. 1. β. und Demonſtrabel, 2. Eine intelligibele Urſache (*cauſa noumenon*) iſt in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft (d. i. zum Erkennen) ein leerer, in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft (zum Handeln) ein reeller Begriff (P. 97.), ſ. Gebrauch, theoretiſcher und praktiſcher.

3. Leeres Datum zu Begriffen, iſt die Aufhebung des Gegebenen in der Vorſtellung. Nun

kann aber die Vorſtellung entweder ein Begriff oder eine Anſchauung ſeyn. Hebe ich nun das Gegebene in dem Begriff auf, ſo bekomme ich den leeren Gegenſtand eines Begriffs. So muſs ich die Aufhebung des Lichts denken, wenn ich den leeren Gegenſtand, Finſterniſs, bekommen ſoll. Man kann ſich keine Finſterniſs vorſtellen, wenn man nicht ſchon einmal Licht durchs Auge wahrgenommen hat. Hebe ich das in der Anſchauung durch die Erfahrung Gegebene auf, ſo bekomme ich eine leere Anſchauung ohne Gegenſtand. So muſs ich die Weſen, die den Raum erfüllen aus ihm wegdenken, wenn ich nur die leere Anſchauung des Raums bekommen ſoll. Eigentlich ſind der leere Gegenſtand und die leere Anſchauung keine wirklichen Gegenſtände, ſondern der erſtere nur ein verneinender Begriff oder die Verneinung eines wirklichen Gegenſtandes, der letztere die bloſse Form einer wirklichen Anſchauung. Beiden fehlt das Reale, die Empfindung, welche dem Gegenſtande und der Anſchauung einen Inhalt für die Sinne giebt (C. 349. M. I, 391.).

4. Leerer Gedanke, ſ. leerer Begriff. Gedanken ohne Inhalt ſind leer. Gedanken ohne Inhalt ſind aber ſolche, denen kein Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt werden kann, oder die nicht ſinnlich gemacht werden können. So iſt eine Figur von zwei Seiten ein leerer Gedanke, nehmlich der eines Undinges (C. 75.).

5. Leeres Gedankending, ſ. Gedankending, 5.

6. Leerer Gegenſtand eines Begriffs, ſ. Ding 4, 2. β.

7. Leerer Gegenſtand ohne Begriff, ſ. Ding 4, 4. β. Dieſes könnte etwas Logiſches

ſcheinen, allein es iſt dennoch etwas Transſcendentales. Denn es iſt hier nicht von dem Begriff, ſondern von dem Gegenſtande dieſes Begriffs die Rede, der Eigenſchaften vereinigen ſoll, von welchen aus der Anſchauung erhellet, daſs ſie ſich nicht vereinigen laſſen. Indeſſen iſt ein leerer Gegenſtand ohne Begriff eben ſowohl ein leerer Begriff, als der Begriff, der keinen Gegenſtand hat, Ein Begriff, der keinen Gegenſtand hat, iſt nehmlich ein bloſses Gedankending, es exiſtirt nicht auſser den Gedanken. Aber ein Unding oder der Gegenſtand, deſſen Begriff ſich nicht einmal denken läſst, exiſtiret doch auch nirgends, ja nicht einmal in Einem Bewuſstſeyn, d. i. als ein Begriff. Es iſt eine Syntheſis, welche an ſich unmöglich iſt, und da kann man ſagen, es iſt ein Scheinbegriff, der leer iſt, ſ. Gedankending, 5. ff.

8. Leerer Raum, ſ. Raum.

9. Leere Sätze, ſind ſolche Sätze, die ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen und eben darum oft lächerlich ſind. So iſt es der Zweck negativer oder verneinender Sätze, daſs ſie den Irrthum abhalten ſollen. Nun kann man alle Sätze, die man will, logiſch verneinend ausdrücken. Ein verneinender Satz iſt nehmlich ein ſolcher, in dem das Prädicat vom Subject verneint wird, nach der Formel A iſt nicht B, der Menſch iſt nicht von Stein. Nun kann man aber jedes Prädicat vom Subject verneinen. Wenn wir aber auf den Inhalt unſerer Erkenntniſs ſehen, ſo wird dieſe unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande des Subjects entweder erweitert, oder beſchränkt. Iſt das Urtheil ſynthetiſch, d. h. liegt das Prädicat nicht ſchon verſteckter Weiſe im Subject, ſo erweitern die bejahenden Urtheile, aber die verneinenden Urtheile beſchränken die Erkenntniſs. Die bejahenden Urtheile ſetzen nehmlich noch einen Begriff zum Subject hinzu, die verneinenden

ſchlieſsen das Subject aus einer Sphäre gänzlich aus. Durch die Letztere wird nehmlich der Irrthum, als gehöre der Begriff zu dieſer Sphäre, abgehalten. Wenn nun in einem Fall kein Irrthum möglich iſt, ſo können die negativen Urtheile zwar wahr ſeyn, aber ſie ſind leer, oder es iſt zwecklos, ſolche Behauptungen zu machen, und ſie ſind eben darum oft lächerlich. So führte jener Schulredner den negativen Satz aus: daſs Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können. Dieſer Satz iſt leer, denn es iſt gar nicht möglich, daſs es Jemanden einfallen werde: man könne Länder ohne Kriegsheer erobern, und alſo iſt dieſer Satz, und noch mehr die Ausführung deſſelben in einer Rede lächerlich; weil der Redner die geſpannte Erwartung täuſcht, und am Ende nichts geleiſtet hat (C. 737. M. I, 834.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. S. 75. — I. Abth. II. Buch, Anhang. S. 348. f. — Methodenl. I. Hauptſt. S. 737.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 97.

Leere,

ſ. Raum.

Legal,

ſ. Legalität.

Legalität,

Geſetzlichkeit, Geſetzmäſsigkeit, Pflichtmäſsigkeit, *legalitas*, *legalité*, ſ. Handlung, gute.

2. Die Legalität einer Handlung besteht in der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung derselben mit dem Gesetz, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben (K. XV.). Daſs die Handlung mit dem Geſetz übereinstimme, iſt das erſte, was der Begriff der Pflicht von einer Handlung fordert. Pflicht iſt nehmlich diejenige Handlung, die nach dem moraliſchen Geſetze, mit Ausſchlieſsung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, geſchehen ſoll (P. 144.). Sie ſoll nach dem moraliſchen Geſetze geſchehen, oder ſie ſoll mit dem moraliſchen Geſetze übereinſtimmen, heiſst aber, ſie ſoll eine ſolche Handlung ſeyn, die das moraliſche Geſetz fordert, und alſo dem Weſen, welches auch der ſinnlichen Beſtimmungsgründe zu ſeinen Handlungen, der Triebe, Neigungen und Leidenſchaften fähig iſt, dieſe Handlung entweder gebietet oder erlaubt. Dieſes iſt eine Beſchaffenheit der Handlung, alſo des zu erkennenden oder zu beurtheilenden Gegenſtandes, d. i. das Objective in dem Begriff der Pflicht, und wir erkennen es, wenn wir die Handlung mit dem Geſetz vergleichen, es mag die Handlung nun von einem Andern oder von uns ſelbſt geſchehen ſeyn. Iſt die Handlung von uns ſelbſt gethan worden, ſo iſt dies Bewuſstſeyn, daſs ſie pflichtmäſsig, d. i. eine Handlung ſei, welche die Pflicht fordert, ſehr unterſchieden von dem Bewuſstſeyn, daſs ſie aus Pflicht, d. i. darum gethan worden ſei, weil ſie die Pflicht fordert. Das erſtere iſt die Legalität, das letztere aber die Moralität der Handlung, oder eigentlich der Geſinnung. Im erſtern Fall iſt der Buchſtabe des Geſetzes in der Handlung anzutreffen, d. i. der Inhalt deſſelben, oder was es fordert, im letztern Fall aber auch der Geiſt des Geſetzes in unſern Geſinnungen, d. i. das Geſetz belebt uns dann wirklich oder iſt die Triebfeder unſrer Handlungen (P. 270.). Eine Handlung kann alſo legal, geſetzmäſsig, oder geſetzlichgut ſeyn, ohne moraliſch oder

ſittlichgut zu ſeyn. Wenn nehmlich Neigungen bloſs die Beſtimmungsgründe des Willens zu der Handlung geweſen wären, ſo kann ſie darum doch legal ſeyn oder mit dem Geſetz übereinſtimmen, aber man kann ſie dann doch nicht eine moraliſch gute Handlung nennen. Wer ſeine Schulden bezahlt, thut eine legale Handlung, thut er es nun darum, weil er es für ſeine Pflicht erkennt, alſo um dem Geſetz zu gehorchen, ſo iſt die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes der Beſtimmungsgrund ſeiner Handlung, das, was ihn beſtimmt, ſeine Schulden zu bezahlen, und nur dann, wenn dieſes die eigentliche Triebfeder ſeiner Handlung iſt, handelt er auch moraliſch gut; dies iſt aber nicht der Fall, wenn er es bloſs darum thut, weil er ſeinen Credit dadurch erhalten will, oder um ſeiner bürgerlichen Ehre nicht zu ſchaden (P. 144. 213. 269. M. II, 279.), ſ. Moralität, Glückſeligkeit, 15.

5. Die juridiſchen Geſetze gehen bloſs auf äuſsere Handlungen, nicht auf innere oder Geſinnungen, und ihnen genügt alſo die Geſetzmäſsigkeit oder Legalität der Handlungen, ſ. Freiheit, 43, b. Und ſo iſt die Uebereinſtimmung der äuſsern Handlungen mit den juridiſchen Geſetzen bloſs Legalität (K. VI.). Die ethiſchen Geſetze hingegen gehen zugleich auf innere Handlungen oder Geſinnungen, denn ſie fordern, daſs auch die Maxime oder Handlungsregel des Handelnden mit dem Geſetz übereinſtimmen, d. h. daſs das Geſetz der Beſtimmungsgrund zu ſeiner Handlung ſeyn ſoll. Die Uebereinſtimmung der innern Handlungen oder der Maxime mit den ethiſchen Geſetzen iſt alſo eigentliche Moralität. (K. XXVI.). Allein auch die äuſsern Handlungen, welche mit den Maximen übereinſtimmen, die das ethiſche Geſetz gebietet, ob ſie wohl nicht aus dieſen Maximen, ſondern aus Neigungen entſpringen, nennt man geſetzlich gute Handlungen,

z. B. Wohlthaten, die ein Menſch erzeigt, wenn ſie auch eine Wirkung ſeiner Ruhmſucht ſind; allein dieſe Handlungen ſind darum nicht ſittlichgute Handlungen, und es iſt daher ein groſser Unterſchied zwiſchen Sitten und Tugend, zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten und einem ſittlichguten Menſchen. Von dieſen Handlungen, zu welchen der Menſch durch die Maximen der ethiſchen Geſetze beſtimmt werden ſollte, wenn er durch ſinnliche Triebfedern dazu beſtimmt wird, gebraucht man beſſer das Wort Pflichtmäſsigkeit, hingegen von Handlungen nach juridiſchen Geſetzen, das Wort Geſetzmäſsigkeit oder Legalität.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 144. II. B. II. Hauptſt. S. 213. — II. Th. S. 269. f.

Deſſ. Met. Anf. d. Rechtsl. Einleit. S. VI. XV. XXVI.

Lehrart,

Methode im Theoretiſchen, *methodus, modus logicus, méthode.* Die Art und Weiſe, wie ein gewiſſes Object, zu deſſen Erkenntniſs ſie anzuwenden iſt, vollſtändig zu erkennen ſei (S. 16.). Sie muſs aus der Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt hergenommen werden, folglich läſst ſie ſich als eine dadurch beſtimmte und nothwendige Ordnung des Denkens nicht ändern.

2. Die Lehrart iſt alſo ein Verfahren nach Grundſätzen, das Ganze einer gewiſſen Erkenntniſs darzuſtellen (C. 883.). Alle Erkenntniſs und das Ganze derſelben muſs einer Regel gemäſs ſeyn, denn Regelloſigkeit iſt zugleich Unvernunft, weil nehmlich die Vernunft alles von allgemeinen Regeln ableitet. Die Regel nun, oder Art (*modus*), nach welcher man ſeine Gedanken zuſammenſtellt, um eine Wiſſenſchaft zu erkennen,

ist entweder ein freies Spiel seiner Erkenntnissvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes), und dann heisst sie die Manier, oder sie ist an eine Idee, einen Vernunftbegriff, gebunden, welcher eben das Princip oder der Grundsatz ist, nach welchem man dabei verfährt, und dann heisst dieser Zwang in der Erkenntniss der Wissenschaft oder in der Aufstellung des Ganzen derselben, die Lehrart, z. B. die mathematische Lehrart (L. 215. U. 201.).

3. Die Lehrart ist also das Verfahren nach Principien der Vernunft, ein wissenschaftliches Erkenntniss hervorzubringen, d. i. ein solches Erkenntniss, dessen Mannigfaltiges zusammen ein System ausmache. Die Erkenntniss, als Wissenschaft, muss nach einer solchen Methode eingerichtet seyn. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniss, dessen Theile nicht willkührlich zusammengeordnet sind, wie eine Menge Thaler, die man beliebig über einander oder neben einander legt, welches man ein Aggregat nennt, sondern sie müssen nach einer Idee geordnet seyn, in welcher sie alle als Theile Eines Ganzen zusammenhängen, welches man ein System nennt. Die Wissenschaft erfordert also eine systematische Erkenntniss, und die Methode ist die Verfahrungsart, ein solches systematisches Erkenntniss sowohl im Nachdenken als im Vortrage hervorzubringen (P. 269.).

4. Noch unterscheidet K (L. 16.) sehr richtig die Methode vom Vortrage, indem er unter dem letztern die Manier versteht, seine Gedanken Andern mitzutheilen, nicht sowohl um die Doctrin systematisch darzustellen, als verständlich zu machen. Die Methode hat es eigentlich mit der systematischen Anordnung und Ableitung der Wissenschaft nach Einer und von Einer Idee, dem Princip, der Vortrag aber mit der Mit-

theilung der Wiffenfchaft, fie mag nun methodifch angeordnet feyn oder nicht, zu thun.

5. Diefes, was jetzt erläutert worden, ift nur die Methode im Theoretifchen, die allein auch Lehrart heifsen kann (U. 261.). Nun kann man fich aber auch eine Methode im Praktifchen denken, oder ein Verfahren nach Grundfätzen, nicht die Gefetze der reinen praktifchen Vernunft wiffenfchaftlich vorzutragen, fondern ihnen Eingang in das menfchliche Gemüth zu verfchaffen (P. 269.). Methode im Praktifchen fowohl als im Theoretifchen ift daher überhaupt ein Verfahren nach Grundfätzen, und da man nur die Methode im Theoretifchen eine Lehrart nennen kann, fo follen fowohl die Methode im Praktifchen, als auch die verfchiedenen Arten der Methode, und folglich auch der Lehrart, im Art. Methode erläutert werden.

Kant Logik. Einleit. S. 16. — II. §. 94. 95. S. 215.

Deff. Critik der rein. Vern. Methodenl. IV. Hauptft. 3. S. 883.

Deff. Critik der pract. Vern. II. Th. S. 269.

Deff. Critik der Urtheilskr. I. Th., §. 41. *** S. 201. — §. 60. S. 261.

Lehrbegriff,

f. Theorie.

Lehrfatz,

Theorem, *Theorema*, *théorème*. Ein theoretifcher, eines Beweifes fähiger und bedürftiger Satz (L. 175.). Ein Satz ift ein Urtheil, in welchem das Verhältnifs verfchiedener Vorftellungen zur Einheit des Bewufstfeyns als

aſſertoriſch gedacht wird, ſ. Daſeyn. Zu einem Lehrſatze gehört:

a. der Satz ſelbſt oder die Theſis; er beſteht wieder aus zwei Momenten:

α. dem Angenommenen oder der Hypotheſis, und

β. der Ausſage;

b. der Beweis, welcher in der Mathematik Demonſtration heiſst, und wieder aus zwei Momenten beſteht:

α. dem, was zum Beweiſe verhilft, welches in der Mathematik die Conſtructionen, in der Philoſophie Begriffe ſind, und

β. der Folgerung daraus.

(L. 176.).

2. Einige Lehrſätze nennt K. dialektiſche oder vernünftelnde. Dieſe unterſcheiden ſich von andern theils durch ihren Urſprung, theils durch eine ganz auffallende eigenthümliche Beſchaffenheit. Sie entſpringen nehmlich, wenn wir unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, ſondern dieſe Verſtandesgrundſätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen. Die ganz auffallende eigenthümliche Beſchaffenheit dieſer Lehrſätze iſt, daſs ſie in der Erfahrung weder Beſtätigung finden, noch Widerlegung fürchten dürfen, und daſs jeder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſogar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrifft, nur daſs unglückli-

cher Weiſe der Gegenſatz eines ſolchen Lehrſatzes mit eben ſo gültigen und nothwendigen Gründen bewieſen werden kann, als der Lehrſatz ſelbſt (C. 449.).

3. Ein dialektiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muſs dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen Unterſcheidende, an ſich haben, daſs er

a. nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoſsen muſs;

b. mit ſeinem Gegenſatze nicht bloſs einen gekünſtelten, ſondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei ſich führe, der zwar aufgedeckt, aber niemals vertilgt werden kann (C. 449. M. I, 503.).

4. Dieſe dialektiſchen Lehrſätze ſind, wenn ſie der Vernunft angemeſſen ſind, für den Verſtand zu groſs, und wenn ſie dem Verſtande angemeſſen ſind, für die Vernunft zu klein (C. 450. M. I, 504.).

5. Dieſe vernünftelnden Lehrſätze eröffnen alſo einen dialektiſchen Kampfplatz, auf dem der angreifende Theil ſtets die Oberhand behält. Daher auch rüſtige Ritter ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daſs ſie den letzten Angriff zu thun, das Vorrecht haben. Man kann ſich leicht vorſtellen, daſs dieſer Tummelplatz iſt oft genug betreten worden. Gemeiniglich aber hat man dem Verfechter der guten Sache gegen ſeinen Gegner mit der machthabenden Gewalt beigeſtanden (C. 450.).

Die Beispiele und Erläuterung zu diesem Artikel findet man im Art. Antithetik.

Kant Logik I, 2. Absch. §. 39. S. 175.

Dess. Critik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 449. ff.

Lehrspruch,

s. Dogma.

Leibeigener,

Sklave, *servus in sensu stricto*, esclave. Ein Mensch ohne Persönlichkeit (K. L.). Die Persönlichkeit ist, so wie sie hier verstanden werden muss, die moralische, und besteht in der Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (K. XXII.). Der Mensch ist aber ein vernünftiges Wesen unter moralischen Gesetzen, folglich hat er Freiheit oder Persönlichkeit, und ein Mensch ohne sie ist nicht möglich. Wenn es aber doch Menschen giebt, welche Leibeigene oder Sklaven heissen, so ist darunter zu verstehen, dass man sie bloss so behandelt. Denn dem Menschen die Persönlichkeit zu nehmen, ist unmöglich, ihn aber so zu behandeln, als habe er keine Persönlichkeit, ist unrecht und inconsequent, ausgenommen in einem einzigen Fall. Es ist unmöglich, einem Menschen die Persönlichkeit zu nehmen, weil sie die intelligibele Natur des Menschen ausmacht, welche sich ausser den Grenzen unsrer Erkenntniss und Macht befindet, und die sich bloss durch das moralische Gesetz in uns offenbart, als welches sie nothwendig voraussetzt. Es ist also nicht möglich, einen Menschen zum Leibeigenen zu machen, folglich ist es auch unrecht, ihn so zu behandeln, als sei er dazu ge-

macht worden. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr und die rechtliche Gleichheit oder die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerm von Andern verbunden zu werden, als wozu man ſie wechſelſeitig auch verbinden kann, iſt das angebohrne Recht eines Weſens, welches eine praktiſche Vernunft oder das Vermögen der Moralität hat. Es iſt alſo unrecht, einen Menſchen ſo zu behandeln, als habe er weder Freiheit noch rechtliche Gleichheit, ja alles Unrecht beſtehet eben darin, wenn der Menſch ſo behandelt wird, daſs es mit der Freiheit deſſelben nach einem allgemeinen Geſetz (ſo daſs Jedermann ſo behandelt werden ſollte) nicht zuſammen beſtehen kann. Die Perſönlichkeit giebt dem Menſchen im Verhältniſs mit andern zwei Eigenſchaften, die, von andern verpflichtet zu werden, und die, andere zu verpflichten, d. i. Pflichten und Rechte. Wollte man einen Menſchen ſo behandeln, als habe er weder Pflichten noch Rechte, ſo würde man ihn als ein bloſses Thier behandeln, und alſo das Recht der Menſchheit in ſeiner Perſon verletzen. Aber auch dann, wenn man ihn ſo behandelt, als habe er bloſs Pflichten, verletzt man dieſes Recht der Menſchheit in ſeiner Perſon, und behandelt ihn als Leibeigenen oder als einen ſolchen, der keine rechtliche Freiheit und Gleichheit, und alſo darum keine Perſönlichkeit hat. Zugleich verfährt man inconſequent, wenn man einen Menſchen als Leibeigenen behandelt; denn wenn er ſeine Rechtspflichten beobachten ſoll, ſo gehört auch dazu, daſs er ein rechtlicher Menſch ſei, d. h. er darf ſich andern nicht zum bloſsen Mittel machen, ſondern ſoll für ſie zugleich Zweck ſeyn. Soll er aber nur Tugendpflichten beobachten, ſo kann er es nicht vor ſeinem Gewiſſen verantworten, daſs er ſeine Menſchenwürde von Andern mit Füſsen treten läſst. Der Leibeigene hat daher das angebohrne Recht, jeden Augenblick dem zu entfliehen, der ihn durch

Kauf, oder wohl gar durch die Geburt, zu seinem Leibeigenen gemacht hat; er hat das Recht, sich mit Gewalt frei zu machen. Der Richter kann ihn von Rechtswegen nicht strafen, denn der Leibeigene steht in keinem Rechtsverhältniss mit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn als Leibeigenen behandelt.

Der Fall, in welchem allein ein Mensch ein Leibeigener werden kann, ist angegeben und erläutert im Art. Grundunterthäniger.

Leibeskräfte.

Das in dem Menschen, was den Grund der Wirklichkeit seiner Wirkungen durch den Cörper enthält. Die Cultur dieser Leibeskräfte heisst die Gymnastik. Zu diesen Leibeskräften gehört zum Beispiel die Leibesstärke oder Cörperkraft in engerer Bedeutung, vermöge welcher ein Mensch grosse Lasten heben und tragen, oder andern starken Menschen überlegen seyn kann; die Schnelligkeit im Laufen, die Geschicklichkeit im Springen u. s. w. Die Cultur dieser Leibeskräfte besteht also in der Sorge für die Vervollkommnung des Materiellen am Menschen. Ohne diese Bemühung, die Thierheit des Menschen fortdauernd absichtlich zu beleben, würden seine Zwecke unausgeführt bleiben; daher gehört diese Gymnastik zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst (T. 112.).

Leibnitz.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz, Baron und Geheimer-Rath, und, was Kaiser und Könige nicht geben können, ein Mann von ächt philosophischem Geist, grossen Talenten und unermesshen Kenntnissen, wurde den 24. Juni 1646 in

Leipzig gebohren, wo ſein Vater, **Friedrich Leibnitz**, Profeſſor der Sittenlehre war. Er ſtudirte ſchon im funfzehnten Jahre, von 1661 an, daſelbſt, und nachher in Jena. Als er die Schule verlieſs, im ſiebzehnten Jahre, gab er ſchon philoſophiſche Unterſuchungen, und noch vor dem zwanzigſten Jahre, philoſophiſche Fragen über das Recht heraus (*Epiſt. V. I. p.* 276.). Im Jahr 1664 wurde er zu Leipzig Magiſter, 1666 Doctor der Rechte zu Altdorf, und 1670 churfürſtlicher Mainziſcher Rath. Er ging mit den Söhnen des Churmainziſchen Miniſters, Barons von **Boineburg**, 1672 nach Paris und von da über Holland und England nach Hannover, wo er 1677 fürſtlicher Rath wurde. Nach dem Tode des Herzogs Johann Friedrich wurde er bei deſſen Bruder und Nachfolger, dem Biſchof von Osnabrück, Ernſt Auguſt, Geheimer-Juſtiz-Rath. Der Herzog trug ihm auf, die Geſchichte von Braunſchweig zu ſchreiben, er machte daher eine Reiſe durch Italien und Deutſchland, um Materialien dazu zu ſammlen, und kam 1690 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre wurde er vom Herzog von Wolfenbüttel, Anton Ulrich, zum Hofrath und Bibliothekar der Wolfenbüttelſchen Bibliothek ernannt.

2. Nach Papſt Innocenz XI. Tode reiſete Leibnitz nach Rom, und zweimal nach Wien, und wurde vom Kaiſer 1711 zum Baron und Reichshofrath ernannt, nachdem er ſchon im Jahr 1699 Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris und 1700 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, welche der neue König von Preuſſen nach dem von Leibnitz entworfenen Plan errichtet hatte, geworden war. Die Königin von Preuſsen, bei der er ſehr in Gnaden ſtand, lieſs ihn in Kupfer ſtechen. Der Czaar Peter machte ihn zum Geheimen-Rath mit einer Penſion von

1000 Rubeln, und der König von England zum Geheimen-Justiz-Rath und Historiographen, ohne dafs er nöthig hatte Dienste zu thun. Er wandte die meiste Zeit auf seine Correspondenz, die sich durch ganz Europa, ja bis nach China erstreckte. Im Jahr 1713 machte er noch eine Reise nach Wien, und kehrte 1714 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre fing er an zu kränkeln, besonders litt er am Podagra, welches ihm endlich in den Leib trat und ihn tödtete. Er starb den 14 November 1716, über 70 Jahre alt. Leibnitz war von mittler Gröfse, bekannte sich zur lutherischen Kirche, und ist nie verheurathet gewesen; er war gegen Jedermann ungemein leutselig und gefällig, unermüdet in der Erweiterung der Wissenschaften, und bescheiden in der Widerlegung seiner Gegner. Dieser vortreffliche Mann war ein Mathematiker und Philosoph der ersten Gröfse, und hatte viel richtigere metaphysische Vorstellungen, als seine Anhänger, die ihn nicht recht verstanden, und daher seine Lehren oft ganz verstellt haben. Er war ein gelehrter Theologe, eben so gelehrter Jurist, grofser Historiker, angesehener Politiker, und hatte eine ungeheure Belesenheit.

3. Leibnitzens Werke sind gesammlet und herausgegeben worden in 6 Quartbänden von Ludwig Dutens unter dem Titel: *Gothofr. Guill. Leibnitii, S. Caesar. Majestatis Consiliarii, et S. Reg. Majest. Britanniarum a Consiliis Justitiae intimis, nec non a scribendâ Historiâ, Opera Omnia, nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens, Genevae* 1768. Im zweiten Bande dieser Sammlung sind die philosophischen Schriften enthalten, und zwar in zwei Theilen. Im ersten Theile befinden sich die logischen und metaphysischen, im zweiten aber die übrigen philosophischen Schriften.

Diejenigen Leibnitzischen Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellt, sind:

Système nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps.

Diese Abhandlung steht im *Journal des Savans* vom 27. Juni und 24. Juli 1695, und OO. *ex edit. Dutens, Vol. I. P. I. p.* 49.

Lettre de M. L. a. M. Des-Maizeaux, sur son systême de l'Harmonie Préétablie. In *Histoire Crit. de la Republ. de Lettres de M. Masson T.* 2. *p.* 72. u. OO. a. a. O. p. 65.

Eclaircissement du Nouveau Systême de la Communication des Substances, pour servir de Réponse à ce qui en a été dit dans le Journal des Savans du XII. Sept. 1695.

Im *Journal des Savans* vom 11. und 12. April 1696 u. OO. a. a. O. p. 67.

Remarques sur l'Harmonie de l'Ame et du Corps. In *Histoire des Ouvrages des Savans* 1696. p. 274. u. OO. a. a. O. p. 71 u. 72.

Eclaircissement des Difficultés que M. Bayle a trouvées dans le systême nouveau de l'Union de l'Ame et du Corps. In Histoire des Ouvrages des Savans, Jul. 1698. p. 329. u. OO. a. a. O. p. 74.

Bayle hat hierauf geantwortet in seinem Wörterbuche, Art. Rorarius.

Replique de M. Leibnitz aux réflexions contenues dans la seconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, Article Rorarius, sur le

ſyſtème de l'harmonie préétablie. In *Hiſtoire critique de la Republique des Lettres, Tom. II.* u. OO. a. a. O. p. 80.

Gottſched hat dieſe Antworten auf Baylens Einwürfe in der deutſchen Ueberſetzung des Bayliſchen Wörterbuchs, im Art. Rorarius, mit abdrucken laſſen.

Epiſtola ad Sturmium: De vocabulo ſubſtantiae, De unione animi et corporis. Im *Otium Hanov.* u. OO. a. a. O. p. 94.

Extrait d'une lettre de M. L. ſur ſon hypotheſe de Philoſophie, et ſur le Problême curieux qu'un de ſes amis propoſe aux Mathématiciens; avec une remarque ſur quelques points conteſtés entre l'auteur des Principes de Phyſique et celui des objections contre ces principes. Im *Journal des Savans.* Nov. 1696. u. OO. a. a. O. p. 94.

Réponſe aux Objections que le P. Lamy Benedictin a faites contre le Syſtème de l'Harmonie Préétablie. Im *Supplement du Journal des Savans*, Juni 1709. u. OO. a. a. O. p. 97.

Recueil de diverſes pièces de M. M. Leibnitz et Clarcke ſur Dieu, l'Ame, l'eſpace, la durée etc. Im *Recueil de Des-Maizeaux Tom. I.* OO. a. a. O. p. 110.

Epiſtola ad D. Fardellam: De Natura et origine Monadum. Im *Otium Hanoveran.* u. OO. a. a. O. p. 234.

De la Demonſtration Cartéſienne de l'Exiſtence de Dieu du R. P. Lamy. Im *Journal de Trevoux année* 1701. u. OO. a. a. O. p. 254.

Epiſtola ad Herman. Conringium: De Carteſiana demonſtratione Exiſtentiae Dei. In *Rittmeieri Diſſ. de praecipuis errorum cauſſis in prima philoſophiâ. Helmſt.* 1727. u. OO. a. a. O. p. 264.

Dissertatio de Arte Combinatoriâ; cui praefixa est Demonstratio Existentiae Dei, ad mathematicam certitudinem exacta. Lips. 1666. 4. u. OO. a. a. O. p. 339.

Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal. à Amsterdam, 1710. 2. *Vol.* 12.; 1714. 2. *Vol.*; 1720. 2. *Vol.*; 1734. 2. *Vol.* u. ins Lateinische übersetzt in OO. Vol. I. p. 35.

Nouveau Essais sur l'Entendement humain. In Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses Manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque royale a Hannovre et publiées par Mr. Rud. Ern. Raspe, à Amsterdam et à Leipzig. 1765. 4.

4. Leibnitzens Philosophie enthält vornehmlich folgende Eigenthümlichkeiten:

I. den Satz des zureichenden Grundes;

II. die Lehre von den angebohrnen Begriffen;

III. den Satz des Nichtzuunterscheidenden;

IV. den Satz vom Widerstreit der Realitäten;

V. Die Lehre von den Monaden;

VI. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie;

VII. Die Lehre von Raum und Zeit;

VIII. Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen;

IX. Die Lehre vom höchsten Wesen;

X. Die Lehre von der Continuität in der Stufenfolge der Geſchöpfe;

XI. Die Theodicee.

I.

Der Satz des zureichenden Grundes.

„Unſere Schlüſſe," ſagt Leibnitz (*Principia Philoſophiae*, 31. *ſqq. OO. Vol. II. p.* 24.) ſind auf zwei groſse Principien gebauet. Das eine

a. iſt, der Satz des Widerſpruchs (*principium contradictionis*), kraft deſſen wir als falſch beurtheilen, was einen Widerſpruch enthält, und als wahr, was dem Falſchen entgegengeſetzt iſt, oder ihm widerſpricht. Das andere

b. iſt, der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis ſufficientis*), kraft deſſen wir behaupten, es könne kein Factum (keine Thatſache) für wahr befunden werden, oder es exiſtire keine wahre Behauptung, wenn nicht ein zureichender Grund da ſei, warum es vielmehr ſo iſt, als anders, obgleich dieſe Gründe uns ſehr oft unbekannt ſeyn können.

Wenn es eine nothwendige Wahrheit iſt, ſo kann der Grund durch Analyſis gefunden werden, wenn man ſie in Ideen und einfachere Wahrheiten auflöſet, bis man zu den Grundwahrheiten (*primitivas*) kömmt."

Wir ſehen, Leibnitz behauptet hier die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerſpruchs zum Erkenntniſſe nothwendiger Wahrheiten, indem er den Satz des zureichenden Grundes als unentbehrlich dazu angiebt (E. 119.). Kant wirft nun die Frage auf, ob es wohl glaublich ſei, daſs

Leibnitz diesen seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv habe verstanden wissen wollen, d. h. als ein Naturgesetz, und nicht subjectiv, d. i. als ein Denkgesetz des menschlichen Verstandes? Daſs er diesen Satz nicht für ein objectives Princip hielt, erhellet schon daraus, daſs er diesen Satz für einen so wichtigen Zusatz zur bisherigen Philosophie hielt (E. 119.).

„Ich habe schon oft, sagt L. (*Recueil de diverses pièces etc.* 129. *f. OO. a. a. O. p.* 170) die Leute herausgefordert, mir eine Instanz gegen dieses groſse Princip (vom zureichenden Grunde) vorzubringen, ein unbestrittenes Beispiel, wo es fehlt; aber man hat es nie gethan, und wird es nie thun. — Mir dieses groſse Princip ableugnen, hieſse sich dahin gebracht sehen, auch jenes andere groſse Princip abzuleugnen, nehmlich den Satz des Widerspruchs."

Wie konnte aber Leibnitz dieses Princip so erheben? Es ist ja, sagt K., so allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, daſs auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er von ihn miſsverstehenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelassen worden (E. 119).

Leibnitz sagt auch selbst (a. a. O. 127. p. 169): hat sich nicht Jedermann dieses Princips bei tausend Gelegenheiten bedient? — Und ist es wohl ein Princip, das der Beweise bedarf? (a. a. O. 125.)

Clarke, Leibnitzens Gegner, miſsverstand ihn, und stellte sich vor, Leibnitz behaupte mit dem Satz des zureichenden Grundes, der freie Wille sei dem Gesetz unterworfen, daſs seine Wirkungen einen Grund haben müssen. Er nennt daher Leibnitzens Satz aus Spott mit seines Geg-

ners Ausdruck das grofse Princip (OO. V. II. p. 193.) und fagt: „es ift fehr gewifs, und Jedermann giebt es zu, dafs es überhaupt für alles einen zureichenden Grund gebe; aber es kommt darauf an, ob die freihandelnden Intelligenzen nicht ein Handlungsprincip haben (worin eben, wie ich glaube, das Wefen der Freiheit beftehet), das von dem Bewegungsgrund oder der Endurfache der wirkenden Intelligenz ganz verfchieden ift, und welches der zureichende Grund ift, dafs bei gleichen Bewegungsgründen fo oder anders zu handeln das frei handelnde Wefen die eine Handlung der andern vorzieht. Da nun der gelehrte Verfaffer (nehmlich Leibnitz) alles diefes leugnet, und fein grofses Princip des zureichenden Grundes in einem Sinn nimmt, der alles das, was ich gefagt habe, ausfchliefst, und doch verlangt, dafs man ihm fein Princip in diefem Sinne zugeben foll, ob er es gleich nicht zu beweifen gefucht hat: fo nenne ich das einen Cirkel im Beweife (*petitio principii*), welches eines grofsen Philofophen ganz unwürdig ift."

Leibnitzens Tod ift Urfache, dafs er fich hierüber nicht weiter erklärt und dem Clarke nicht geantwortet hat (OO. a. a. O. p. 194). Diefer Grundfatz, fagt K., war Leibnitzen blofs ein fubjectives Princip, nehmlich ein folches, durch welches er nicht die Natur der Dinge überhaupt, fondern die Befchaffenheit des menfchlichen Erkennens aufdecken wollte. Denn was heifst das: es giebt aufser dem Satze des Widerfpruchs noch ein andres grofses Princip? Es heifst fo viel, als: nach dem Satze des Widerfpruchs kann nur das, was fchon in dem Begriff vom Gegenftande liegt, erkannt werden. Denn nach diefem Satz kann nichts vom Gegenftande behauptet oder geleugnet werden, was etwas in dem Begriff des Gegenftandes aufhebt, und alles, was in diefem Begriff liegt, kann von dem Gegenftande behauptet werden. Soll

aber noch etwas mehr von dem Gegenſtande geſagt werden, ſo muſs etwas zu dem Begriff des Gegenſtandes hinzukommen, was nicht in dieſem Begriff liegt, weder ſelbſt, noch das Gegentheil davon, und die Behauptung eines ſolchen Prädicats von dem Begriff des Subjects im Urtheil über den Gegenſtand erfordert noch ein anderes Princip, als den Satz des Widerſpruchs, es muſs ein beſonderer Grund vorhanden ſeyn, mit dem Begriff vom Gegenſtande einen neuen Begriff zu verbinden, der auf keine Weiſe im Begriff des Gegenſtandes liegt, und durch welchen doch unſre Erkenntniſs des Gegenſtandes wirklich wächſt oder erweitert wird. Solche Sätze nun heiſsen nach Kants Sprachgebrauch ſynthetiſche Sätze. Folglich wollte Leibnitz nichts weiter ſagen, als: es muſs über den Satz des Widerſpruchs, welcher das Princip analytiſcher Urtheile iſt, noch ein anderes Princip für die ſynthetiſchen Urtheile hinzukommen. Denn dieſe müſſen, da ſie nicht im Satz des Widerſpruchs ihren Grund haben, ihren beſondern Grund haben (z. B. in der Geometrie die Anſchauung). Dieſes war nun allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweiſung auf Unterſuchungen, die in der Metaphyſik noch anzuſtellen wären, und die K. wirklich angeſtellt hat. Leibnitz wollte mit dieſem Satze alſo nicht ſagen, der Satz des zureichenden Grundes iſt ein Princip, aus welchem die Natur der Dinge erkannt werden kann, ſondern er iſt ein Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, das uns nothwendig macht, uns nach einem andern Princip für die ſynthetiſche Erkenntniſs umzuſehen. Wer aber behauptet, dieſer Satz des zureichenden Grundes ſei ſchon ſelbſt das, worauf die Verknüpfung in ſynthetiſcher Erkenntniſs beruhe, der ſetzt Leibnitz dadurch dem Geſpötte aus, weil man ihm dann zutrauet, er habe es für eine groſse Entdeckung gehalten, die er gemacht habe, daſs alles ſeinen Grund haben müſſe, und aus die-

ſem Satze könne man ſchon die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen (E. 120. f.).

Was alſo Leibnitz entdeckt hat, iſt nicht, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, oder daſs dieſer Satz ſchon hinreiche, aus ihm die Wahrheit ſolcher Sätze zu erkennen, die nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, ſondern daſs es Sätze gebe, bei denen man mit dem Satze des Widerſpruchs nicht ausreiche, die Wahrheit derſelben zu erkennen, die folglich ihren beſondern Grund haben müſsten, worauf ſie beruheten, weil ſie ſonſt ohne allen Grund ſeyn müſsten, welches vernunftlos wäre, und, wie Clarke ganz richtig behauptet (aber auch Leibnitz nicht geleugnet, ob es Clarke ihm wohl aus Miſsverſtand Schuld giebt), auch von der Freiheit der Willkühr nicht möglich iſt.

II.

Die Lehre von den angebohrnen Begriffen.

Leibnitz behauptete (*Eſſais sur l'Entend. hum. Avantpr. Oeuvr. phil. p. Raſpe. p.* 4. *ſ.*) mit Plato:

> Die Seele enthält urſprünglich die Principien verſchiedener Begriffe und Erkenntniſſe, welche die äuſſern Gegenſtände nur bei Gelegenheit erwecken *).

*) Auf dieſe Leibnitziſche Stelle bezieht ſich ohne Zweifel jene Stelle (C. 1.): „Daſs alle unſere Erkenntniſs mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel, denn wodurch ſollte das Erkenntniſsvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken" u. ſ. w. ſ. *A priori*, 11.

Hieraus, ſagt L., entſteht nun eine andere Frage, nehmlich: ob alle Wahrheiten von der Erfahrung abhängen, d. h. von der Induction und von Beiſpielen; oder ob es welche giebt, welche noch ein anderes Fundament haben. Seine Gründe das letztere zu behaupten ſind:

„Kann man etwas ſchon vorher einſehen, ehe man im geringſten Verſuche darüber anſtellt, ſo iſt es offenbar, daſs wir von unſrer Seite etwas zu dieſer Erkenntniſs beitragen; denn die Sinne geben nur beſondere oder individuelle Wahrheiten. Alle Beiſpiele, welche eine allgemeine Wahrheit beſtätigen, reichen nicht hin, die allgemeine Nothwendigkeit dieſer Wahrheit zu begründen; denn es folgt nicht, daſs das, was geſchehen iſt, immer geſchehen werde. Z. B. die Griechen und Römer und alle andern Völker haben immer wahrgenommen, daſs vor dem Verlauf von 24 Stunden der Tag ſich in Nacht und die Nacht in Tag verwandelt. Aber man würde ſich geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daſs es überall nach dieſer Regel gehe; denn in Nova Zembla hat man das Gegentheil wahrgenommen. Hieraus folgt, daſs die nothwendigen Wahrheiten, dergleichen wir in der reinen Mathematik und beſonders in der Arithmetik und Geometrie finden, Principien haben müſſen, deren Beweis nicht von Beiſpielen, und folglich nicht vom Zeugniſs der Sinne abhängt; ob es uns gleich ohne die Sinne nie einfallen würde, daran zu denken. Auch die Logik, Metaphyſik und Moral ſind voll von ſolchen Wahrheiten, und folglich können ihre Beweiſe bloſs aus innern Principien, welche man angebohrne nennt, entſpringen. Man muſs ſich alſo die Seele nicht, wie Locke mit Ariſtoteles behauptet, wie eine leere Tafel (*tabula raſa*) vorſtellen; ſondern man kann ſie mit einem Marmorblock vergleichen, welcher ſol-

che Adern hat, dafs gleichfam die Zeichnung, z. B. des Herkules, der aus ihm gebildet werden foll, durch diefe Adern fchon angegeben ift, fo dafs eher ein Herkules, als jede andere Statue, aus ihm gebildet werden kann. Der Herkules ift alfo diefem Stein gleichfam angebohren, aber es gehört doch Arbeit dazu, jene Adern zu entdecken, zu reinigen, und alles abzufondern, was da hindert, dafs der Stein noch kein Herkules ift.

Die reinen und nothwendigen Ideen find der Seele virtualiter angebohren (*Liv.* I. *Ch.* 1.), und man kann alle Kenntniffe, die man von den angebohrnen Kenntniffen ableiten kann, angebohrne nennen. Der Beweis der nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus dem Verftande, die übrigen Wahrheiten kommen aus den Erfahrungen und Beobachtungen der Sinne. Die intellectuellen Ideen entfpringen nicht aus den Sinnen. Die allgemeinen Wahrheiten, als die einfachften, find uns angebohren. Wenn die intellectuellen Ideen von aufsen in uns hinein kämen, fo müfsten wir aufser uns feyn. Aber die wirkliche Erkenntnifs der nothwendigen Wahrheiten ift uns nicht angebohren, fondern die virtuelle. Wäre fie uns nicht angebohren, fo würde es kein Mittel geben, zur wirklichen Erkenntnifs der nothwendigen Wahrheiten zu gelangen. Die Principien der Moral (*Ch.* 2.) find auf innere Erfahrung und auf einen Inftinct gegründet, denn es liegt ihnen ein undeutliches, folglich finnliches, obwohl angebohrnes, Verlangen glücklich zu werden, zum Grunde. Wenn wir nun diefen Hang auf Begriffe bringen, fo entftehet daraus eine praktifche Wahrheit. Weil aber in der Moral die Beweife nicht fo in die Augen fpringend find, als in der Mathematik, fo foll der Inftinct diefes erfetzen. Darum ift man auch in moralifchen Dingen fo einig. Werden aber zuweilen Gefetze ge-

geben, die gegen das Naturrecht ſind, ſo beweiſet das bloſs, daſs der Geſetzgeber die Schriftzüge des Naturrechts falſch geleſen hat. Alle nothwendigen Wahrheiten und die Inſtincte ſind alſo angebohren. Die angebohrnen Ideen können auch nicht ausgelöſcht werden, ſie ſind aber in allen Menſchen verdunkelt. Daher giebt es Meinungen, welche man für Wahrheiten hält, und die bloſs Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit ſind; andere hält man für Vorurtheile, welche ſich doch auf Vernunft und Natur gründen."

Die Critik der reinen Vernunft, ſagt nun K., erlaubt ſchlechterdings keine angebohrne Vorſtellungen; alle insgeſammt, ſie mögen zur Anſchauung oder zu Verſtandesbegriffen gehören, nimmt ſie als erworben an. Es giebt aber auch eine urſprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts ſich ausdrücken, ſ. Erwerbung), das iſt, bei dem Denken und Erkennen, die Erwerbung deſſen, was vorher gar noch nicht exiſtirt, ſondern unmittelbar durch das Erkenntniſsvermögen, und zwar die Thätigkeit oder einen Act deſſelben, entſpringt, was mithin vor dieſem Act keiner Sache angehörte. Dergleichen iſt, wie die Critik der reinen Vernunft behauptet,

1. die Form der Dinge im Raum und in der Zeit;

2. die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn weder jene Form der Anſchauung, noch dieſe Form des Denkens nimmt unſer Erkenntniſsvermögen von den Gegenſtänden her, als würde es dem Erkenntniſsvermögen in den Gegenſtänden an und für ſich ſelbſt gegeben, ſondern das Erkenntniſsvermögen bringt ſie aus ſich ſelbſt *a priori* zu Stande. Es muſs aber doch dazu ein Grund im erkennenden Subject vorhan-

den ſeyn, der es möglich macht; daſs die gedachten Vorſtellungen ſo (z. B. in einem Raum, der drei Dimenſionen hat) und nicht anders entſtehen, und noch dazu auf Gegenſtände, die noch nicht gegeben ſind, bezogen werden können (wie z. B. in der Geometrie), und dieſer Grund wenigſtens iſt angebohrrn (C. 68.). Dieſer erſte formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanſchauung iſt allein eingebohren, nicht die Raumesvorſtellung ſelbſt. Denn es ſind immer Eindrücke nöthig, um das Erkenntniſsvermögen zuerſt zu der Vorſtellung eines Gegenſtandes, die jederzeit eine eigene Handlung iſt, zu beſtimmen. So entſpringt die formale Anſchauung, die man Raum nennt, als urſprünglich erworbene Vorſtellung (der Form äuſserer Gegenſtände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloſse Receptivität) angebohren iſt, und deren Erwerbung lange vor dem beſtimmten Begriffe von Dingen, die dieſer Form gemäſs ſind, vorhergeht. Die Erwerbung der letztern Dinge iſt eine abgeleitete Erwerbung (*acquiſitio derivativa*), indem ſie ſchon transſcendentale Verſtandesbegriffe vorausſetzt, die eben ſowohl nicht angebohren, ſondern erworben ſind. Die Erwerbung der transſcendentalen Verſtandesbegriffe iſt, wie die des Raums, eben ſowohl urſprünglich (*originaria*), und ſetzt nichts Angebohrnes weiter voraus; denn ſie ſind die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtthätigkeit des Denkens, oder die Möglichkeit, etwas in die Einheit der Apperception aufzunehmen (E. 70. f.). ſ. Angebohrne Vorſtellungen.

III.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Leibnitz behauptet (OO. V. II, P. I. p. 128, 4.):

Es giebt nicht zwei Individuen, welche gar nicht zu unterſcheiden wären.

Einer meiner Freunde, ſagt er, ein einſichtsvoller Mann von Adel, ſprach in meiner Gegenwart im Garten zu Herrenhauſen mit der Churfürſtin, und meinte, er würde wohl zwei Baumblätter finden, die einander vollkommen ähnlich und gleich wären. Die Churfürſtin forderte ihn auf, den Verſuch zu machen, und er lief lange vorgeblich darnach herum. Zwei Tropfen Waſſer oder Milch, wenn man ſie durch das Mikroſkop betrachtet, werden noch zu unterſcheiden ſeyn.

Zwei nicht zu unterſcheidende Dinge ſetzen (a. a. O. p. 129, 6), heiſst, dieſelbe Sache unter zwei Namen ſetzen.

Was Leibnitz auf dieſen Satz brachte, iſt zwar ſchon im Art. Einerleiheit gezeigt worden (M. I, 362.), hier will ich es indeſſen noch weiter aus einander ſetzen.

Leibnitz hielt die Sinnlichkeit nicht für eine beſondere Erkenntniſsquelle, ſondern ſtellte ſich vor, die ſinnlichen Gegenſtände wären an ſich vollkommen ſo, wie der Verſtand ſie erkennete; daſs wir ſie aber durch die Sinne nicht ſo anſchaueten, rühre bloſs davon her, daſs die Sinne uns nur eine verworrene Vorſtellung von den Dingen lieferten; und eben darum müſsten die Dinge, ſo wie ſie uns die Sinne darſtellen, Phänomene, ſo wie wir ſie aber durch den Verſtand erkennen, Dinge, wie ſie an ſich wirklich beſchaffen ſind, genannt werden. Wollte man alſo die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, ſo müſſe man von aller ſinnlichen Vorſtellung derſelben abſtrahiren, und ſie bloſs mit dem Verſtande erkennen. Wolle man alſo zwei Gegen-

ſtände der Sinne mit einander vergleichen, ſo müſſe man ſie nicht nach ihrer ſinnlichen Beſchaffenheit vergleichen, ſondern bloſs im Verſtande. Wenn nun die Frage war, ob zwei Dinge in allem einerlei ſeyn können, oder durchaus in einigen verſchieden ſeyn müſſen, ſo war ihm das leicht zu beantworten. Er verglich die Begriffe der Gegenſtände und nicht die Gegenſtände ſelbſt, weil er die Vergleichung bloſs im Verſtande anſtellte. Nun müſſen zwei Begriffe durchaus in einigem verſchieden ſeyn, ſonſt ſind es nicht zwei Begriffe, ſondern ein und derſelbe Begriff. Iſt dieſer Begriff aber der Begriff von einem Gegenſtande der Sinne, ſo kann es gar wohl zwei Gegenſtände geben, von denen jeder durch einen und denſelben Begriff gedacht werden muſs, nehmlich zu verſchiedenen Zeiten an dem nehmlichen Ort, oder zu derſelben Zeit an verſchiedenen Orten, oder auch zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten. Leibnitz hat alſo darin Recht, daſs Gegenſtände, welche bloſs durch Prädicate gedacht werden, durchaus durch irgend ein Prädicat von einander unterſchieden ſeyn müſſen, wenn ſie nicht ein und daſſelbe Ding ſeyn ſollen. Da er nun Raum und Zeit nicht zu den Prädicaten der Dinge, wie ſie an ſich exiſtiren, rechnet, ſondern jene bloſs für ſinnliche Vorſtellungen hält, ſo gilt ſein Satz des Nichtzuunterſcheidenden auch nicht für die Dinge, in ſo fern ſie Erſcheinungen ſind. Und dennoch dehnte ihn Leibnitz auf die Gegenſtände der Sinne aus, weil er dieſe für die Dinge an ſich hielt, die man nur als ſolche durch den bloſsen Verſtand mit Abſtraction von allem Sinnlichen, alſo von Raum und Zeit, erkennen müſſe. Da wir nun aber die Dinge an ſich gar nicht, ſondern durch den Verſtand keine andern als nur ſinnliche Gegenſtände erkennen können, ſo müſste man entweder behaupten, es kann nicht zwei Dinge geben, welche durch gar keine, auch nicht

die ſinnlichen Prädicate des Raums und der Zeit von einander verſchieden ſind; das iſt aber der tautologiſche und alſo leere Satz: zwei nicht verſchiedene Dinge ſind nicht verſchieden; oder man müſste behaupten, es könnten nicht zwei Dinge exiſtiren, die in allen übrigen Prädicaten einerlei, nur in Anſehung ihrer Stelle von einander verſchieden wären, ein Satz, der wohl nie bewieſen werden wird. Denn daſs Leibnitz auf die Erfahrung davon irgend einen Werth ſetzen konnte, und ſich freuete, daſs ſein Freund nicht zwei vollkommen ähnliche und gleiche Baumblätter finden konnte, geſchahe wohl nur um des Freundes willen. Denn L. muſste ſehr wohl wiſſen, daſs wenn auch ſolche Blätter nie gefunden werden, daraus noch nicht folge, daſs es keine gebe; und hätte der Freund dergleichen gefunden, ſo würde wieder daraus nicht haben gefolgert werden können, daſs der Satz des Nichtzuunterſcheidenden darum falſch ſei, ſondern nur, daſs die Sinne und die Mikroſkope nicht ſcharf genug wären, die Verſchiedenheiten aufzufinden. Leibnitz ſchmeichelte ſich alſo vergeblich, die Metaphyſik und folglich auch die Naturerkenntniſs durch dieſen Satz, der nur, in ſo fern er gegründet iſt, ein logiſcher, aber ganz leerer Satz iſt, erweitert zu haben, wenn er ſagt: „dieſes groſse Princip der Identität des Nichtzuunterſcheidenden verändert den Zuſtand der Metaphyſik, welche dadurch reell und demonſtrativ wird, ſtatt deſſen ſie vormals faſt bloſs in leeren Worten beſtand“ (OO. a. a. O. p. 129, 5.). „Freilich,“ ſagt K., wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen innern Beſtimmungen kenne, ſo kann ich keinen derſelben von dem andern für verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerlei iſt. Iſt aber der Tropfen Waſſer Erſcheinung im Raume, ſo iſt er nicht ein Begriff, der im Verſtande gedacht wird, ſondern ein ſinnlicher Gegenſtand, der im

Raume angeſchauet wird, und da hat der Ort, wo ſich das Ding im Raum oder in der Zeit befindet, mit dem Dinge, in Anſehung ſeiner innern Beſtimmungen gar nichts zu thun, und der Ort, den wir b nennen wollen, kann ein Ding, das ſich an dem Ort, den wir a nennen wollen, befindet, eben ſowohl aufnehmen, wenn dieſe beiden Dinge einander völlig ähnlich und gleich ſind, als wenn ſie innerlich von einander verſchieden ſind. Die Verſchiedenheit der Oerter im Raum macht die Vielheit und Unterſcheidung der Gegenſtände, als Erſcheinungen, ohne alle weitere Verſchiedenheit nicht allein möglich, ſondern ſogar nothwendig. Denn Dinge, die ſich an verſchiedenen Orten im Raum befinden, können nicht ein und daſſelbe Ding, ſondern müſſen zwei oder mehrere verſchiedene Dinge ſeyn, wären ſie auch weiter, in Anſehung ihrer innern (d. i. ihnen ohne ihr Verhältniſs zu andern Dingen zukommenden) Beſtimmungen gar nicht weiter von einander verſchieden, ſondern völlig einerlei. Denn alle Vielheit iſt nur möglich durch die Anſchauung des Auſsereinanderſeyns der Dinge im Raum, oder dadurch, daſs ſie an verſchiedenen Orten ſind. Alſo iſt Leibnitzens Satz des Nichtzuunterſcheidenden kein Geſetz der Natur; ſondern bloſs eine analytiſche (logiſche) Regel oder Vergleichung der Dinge durch Begriffe (C. 327. f. M. I. 369.).

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden beruhet eigentlich auf der Verkehrung des ſogenannten *Dictum de omni et nullo* (ſ. Figur 13. a), welches ſo heiſst:

> Was von allen Begriffen A gilt, das gilt auch von jedem einzelnen Begriffe A,

in den ungereimten Grundſatz:

> Was von allen Begriffen A nicht gilt, das gilt auch von keinem besondern Begriffe A (M. I, 379.).

Man darf hier nur statt A Dinge überhaupt setzen, so heisst der Satz so:

> Was von dem Begriff vom Dinge überhaupt nicht gilt, das gilt auch nicht von dem Dinge, dem der Begriff des Dinges überhaupt zukommt.

Wäre das richtig, so gäbe es keine besondern Begriffe A, denn eben darin bestehen ja die besondern Begriffe A, dass sie noch irgend wodurch von dem allgemeinen Begriff A unterschieden sind. Wenn folglich in dem Begriff von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so folgt nicht, dass sie darum nicht an dem Dinge anzutreffen sei, weil es doch auch ein Ding ist. Denn es kann ja ausser dem, dass es ein Ding ist, noch etwas seyn, was nicht dazu gehört, dass es ein Ding ist, z. B., dass es ein solches ist, was im Raum angeschauet wird, also ein materielles Ding. Und eben in dieser Bestimmung kann nun auch noch der Unterschied liegen, der nicht zu dem Begriff des Dinges überhaupt gehört. Folglich ist der Schluss, dass alle Dinge völlig einerlei, also ein und dasselbe Ding sind (*numero eadem*), wenn sie sich nicht schon durch ihren Begriff (welcher das ist, was sie zum Dinge überhaupt, nicht zu einem besondern, z. B. sinnlichen Dinge macht,) ihrer Grösse und Beschaffenheit nach unterscheiden, d. h. wenn sie ganz gleich und ähnlich sind. Weil nehmlich bei dem Begriffe von irgend einem Dinge überhaupt von manchen nothwendigen Bedingungen des besondern Dinges, welches sinnliches Ding heisst, z. B. den Bedingungen der Anschauung desselben, Raum und Zeit, abstrahirt

wird: so wird durch eine sonderbare Uebereilung von dem, wovon abstrahirt wird, angenommen, daſs es gar nicht vorhanden sei, und so dem Dinge nichts eingeräumt, als was bloſs im Begriff desselben enthalten ist (C. 337. M. I, 380.).

Beispiel. Der Begriff von einem Cubikfuſs Raum ist an sich (ohne auf etwas anders auſser ihm, als bloſs darauf zu sehen, was er als Cubikfuſs Raum ist) völlig einerlei, ich mag mir diesen Raum denken, wo und wie oft ich will. Allein zwei Cubikfuſs Raum sind dennoch von einander unterschieden, obwohl bloſs durch ihre Oerter, nicht aber durch den Begriff von denselben, der bei beiden ganz derselbe ist. Sie sind bloſs numerisch verschieden, d. i. der Zahl nach, welches nur dadurch möglich ist, daſs sie sich an verschiedenen Orten befinden, sonst sind sie in allen Merkmalen, welche sie selbst, nicht ihre Verhältnisse, betreffen, d. i. den innern Merkmalen nach gleich und ähnlich, oder der Quantität und Qualität nach dieselben, und dennoch ihrer zwei. Ihre Oerter also sind die Bedingungen der Anschauung, worin die Gegenstände dieses Begriffs gegeben werden, welche aber eben darum nicht zum Begriffe gehören. Diese Bedingungen gehören aber doch zur ganzen Sinnlichkeit, und ohne sie kann man wohl noch Dinge denken, ja es giebt auch welche, nehmlich die des innern Sinnes, z. B. Gedanken, die von diesen Bedingungen unabhängig sind, allein die Möglichkeit ihrer Existenz ohne eine materielle Substanz, an der als etwas Beharrlichem ihr Wechsel erkannt wird, folglich ein Denken, das nicht durch eine Kraft gewirkt wird, die sich an irgend einem Ort befindet, kann von uns nicht einmal eingesehen werden, weil es uns dazu an einer Erfahrung fehlt (C. 338. M. I, 380.).

Leibnitzens Schüler haben diese Täuschung

durch die Verwechſelung im Gebrauch der Begriffe von Einerleiheit und Verſchiedenheit, wenn man ſie auf Dinge überhaupt glaubt anzuwenden, und ſie doch auf ſinnliche Gegenſtände anwendet, ſo wenig eingeſehen, daſs ſie ſogar dieſen Satz des Nichtzuunterſcheidenden von Dingen *in abſtracto*, z. B. von zwei bloſs gedachten Waſſertropfen behaupteten, von welchen Leibnitz zugab, daſs man ſie in Gedanken unterſcheiden könne, und daſs hier die Nichtunterſcheidbarkeit die numeriſche Verſchiedenheit nicht aufhebe (Tiedemann, Geiſt der ſpecul. Philoſ. 6 Th. S. 377.). Als nehmlich ſchon Clarke, Leibnitzens Gegner, ihm Folgendes entgegen ſetzte: „Obgleich zwei Dinge (OO. a. a. O. 5 und 6. p. 135.) einander vollkommen ähnlich und gleich ſind, ſo hören ſie darum doch nicht auf zwei Dinge zu ſeyn; die Theile der Zeit ſind einander ſo vollkommen ähnlich, als die Theile des Raums, und dennoch ſind zwei Augenblicke nicht der nehmliche Augenblick, es ſind auch nicht zwei Namen eines und deſſelben Augenblicks;“ da antwortete ihm Leibnitz (OO. a. a. O. 26. p. 147.): „er gebe zu, daſs wenn es zwei vollkommen nicht zu unterſcheidende Dinge gäbe, ſo würden ſie ihrer zwei ſeyn; aber es wäre falſch, daſs es zwei Dinge gebe, die bloſs der Zahl nach verſchieden wären, oder bloſs dadurch, daſs es ihrer zwei wären. Die Theile des Raums und der Zeit an und für ſich ſelbſt genommen, wären nur ideale Dinge, und glichen ſich daher eben ſo vollkommen, wie zwei abſtracte Einheiten. So ſei es aber nicht mit zwei concreten Einheiten, oder mit zwei wirklichen Zeiten, oder zwei erfüllten Räumen, d. i. mit wirklich vorhandenen Räumen, dieſe müſsten immer verſchieden ſeyn.“

IV.

Der Satz vom Widerſtreit der Realitäten.

Es iſt in der Leibnitz-wolfianiſchen Philoſophie ein Grundſatz:

> Realitäten widerſtreiten einander niemals.

Dieſer Satz iſt ganz wahr, wenn man unter Realitäten bloſs Bejahungen oder poſitive Beſtimmungen, und unter dem Widerſtreiten das logiſche Widerſtreiten verſtehet. Der logiſche Widerſtreit beſteht nehmlich darin, daſs durch ein Urtheil ein Prädicat aufgehoben wird, welches dem Subject ſchon beigelegt worden iſt. Z. B. Ein S das A iſt, iſt nicht A. Da nun in der allgemeinen Logik nicht auf den Inhalt der Begriffe, welche im Verhältniſſe zu einander betrachtet werden, geſehen wird, ſo iſt offenbar durch bloſses Bejahen kein logiſcher Widerſtreit möglich. Ich kann dem S ſo viel Prädicate A, B, C, D, ... beilegen, als ich will, ſo entſteht dadurch kein Widerſtreit. Nenne ich alſo ein Prädicat A, welches ich durch ein bejahendes Urtheil dem Subject S beilege, wegen dieſes Bejahens, eine Realität oder poſitive Beſtimmung, ſo iſt obiger Satz richtig, und kann auch ſo ausgedrückt werden:

> Dadurch, daſs ich von einem Subject bloſs bejahe, wird niemals eins der ihm zukommenden Prädicate verneint.

Da dieſer Satz aber nichts in Anſehung des Inhalts des Subjects und ſeiner Prädicate beſtimmt, ſo bedeutet er auch nichts in Anſehung der Dinge oder Gegenſtände ſelbſt, welche durch die Begriffe im Subject oder Prädicat gedacht werden.

Folglich bedeutet dieser logische Satz weder etwas von Gegenständen der Natur, noch von Dingen an sich, von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, so daſs sich von demselben etwas bejahen lieſse. Sondern jener Grundsatz bedeutet nur, wie wir überhaupt denken müssen, und ist daher auch schon durch bloſse Entwickelung oder Analysis einleuchtend oder ein identischer Satz, wie ich gezeigt habe.

Ganz anders aber verhält es sich, wenn wir unter Realitäten, nicht logische Realitäten oder Bejahungen verstehen, sondern reale Realitäten, d. h. solche Beschaffenheiten, deren Begriff anzeigt, daſs wirklich etwas vorhanden ist, was durch diesen Begriff gedacht wird, z. B. ein Stein der zehn Pfund wiegt. Hier hat der Stein erstlich eine logische Realität, d. i. es wird ihm etwas (nehmlich, zehn Pfund Gewicht) beigelegt, oder von ihm bejahet; aber zweitens ist diese logische Realität auch eine reale Realität, sie hat einen Inhalt, dem etwas in der Empfindung correspondirt, oder es ist etwas in der Zeit vorhanden, oder kann doch vorhanden seyn, was durch den Begriff des Prädicats, z. B. zehn Pfund Gewicht, gedacht wird. So wahr nun der Satz auch ist:

> Logische Realitäten widerstreiten einander niemals logisch,

so falsch würde der Satz seyn:

> Reale Realitäten widerstreiten einander niemals real.

Der reale Widerstreit besteht nehmlich darin, daſs sich die Wirkungen zweier Kräfte einander ganz oder zum Theil aufheben. Dieser reale Widerstreit findet sich aber allerwärts in der Natur. Wenn A z. B. eine Wirkung ist, etwa der Druck

des zehn Pfund wiegenden Steins, und B eine Wirkung, die der Wirkung A gerade entgegen wirkt, und ihr gleich oder eben so groſs iſt, z. B. ein Druck von zehn Pfund Kraft gegen den Druck des zehn Pfund wiegenden Steins: so heben ſich beide Wirkungen einander gänzlich auf, es iſt der Wirkung nach, als wenn kein Druck und Gegendruck da wäre, welches man in der Buchſtabenrechnung ſo ausdrückt: A — B = o, d. h; wenn ich zum Druck A den ihm gerade entgegengeſetzten Druck — B (vor welchem darum der Strich — ſteht, weil es andeuten ſoll, daſs B dem A gerade entgegengeſetzt iſt) hinzuſetze, oder beide Wirkungen zuſammen addire, ſo kömmt zur Summe Null oder Nichts; welches eben ſo viel iſt, als nähme man von einer Gröſse A die andere, wenn ſie ihr nicht entgegengeſetzt iſt, weg, oder als wenn man B von A ſubtrahirte, welches man, weil der Horizontalſtrich — das Zeichen der Subtraction iſt, auch ſo ſchreibt: A—B, dies iſt auch gleich (=) Null. Wo alſo eine reale Realität mit der andern in einem Subject verbunden iſt, da hebt die eine Realität zuweilen, nehmlich wenn ſie einander ganz oder zum Theil entgegengeſetzt ſind, die andere auf. Wenn nehmlich ein Stein, der zehn Pfund wiegt, mit einer Kraft von zehn Pfund unterſtützt iſt, ſo fällt er nicht. Dies legen alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen. Dieſe Realitäten in der Natur beruhen auf Kräften, deren Wirkungen ſie ſind, erſcheinen vermittelſt der Sinne, und da ſie auch durch die reinen Verſtandesbegriffe der Kraft und Wirkungen erkannt werden, ſo ſind ſie Realitäten in der Erſcheinung (*realitates phaenomena*). Die allgemeine Mechanik kann ſogar die in der Erfahrung liegenden Bedingungen, unter welchen dieſer Widerſtreit in der Erfahrung möglich iſt, und die Wirkungen deſſelben, in einer Regel *a priori* angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht.

Dieſe: findet man im Art. Bewegung, zuſammengeſetzte. Der transſcendentale Begriff der Realitatät, d. i. derjenige Begriff derſelben, der von allen Erfahrungsbedingungen gänzlich abſtrahirt, weiſs nichts von Zeit und Raum, und alſo auch nichts von der Entgegenſetzung der Richtung, die wir uns nur vermittelſt der Vorſtellungen von Zeit und Raum vorſtellen können. Der transſcendentale Begriff von Realität iſt alſo bloſs der Begriff von einer Beſchaffenheit, die einen Inhalt hat, durch welchen etwas in einem Gegenſtande geſetzt, und nicht aufgehoben wird. Dies iſt alſo mit dem logiſchen Begriff von Realität ganz einerlei; wie immer der Fall iſt, wenn man bei reinen Verſtandesbegriffen gänzlich von aller Form der Anſchauung, Raum und Zeit, abſtrahirt.

Leibnitz hat nun dieſen Satz des Widerſtreits der Realitäten nicht mit dem Pomp eines neuen Grundſatzes angekündigt, aber er bediente ſich doch deſſelben zu neuen Behauptungen. So will er (OO. V. I. p. 410. ſq.) folgenden Einwurf gegen die Lehre: daſs Gott nicht der Urheber der Sünde ſei, widerlegen:

Oberſatz: Wer etwas hervorbringt, was in einem Dinge real iſt, der iſt die Urſache dieſes Dinges;

Unterſatz: Gott bringt das hervor, was in der Sünde real iſt;

Schluſsſatz: Alſo iſt Gott die Urſache der Sünde.

„Es würde hinreichen," ſagt Leibnitz, „den Oberſatz oder den Unterſatz zu verwerfen, weil das Reale ſolche Erklärungen zuläſst, welche dieſe Sätze falſch machen können. Aber um dies

deutlicher zu machen, wollen wir eine Unterſcheidung anwenden. Das Reale bedeutet entweder das, was nur poſitiv (bejahend) iſt, oder es umfaſst auch mit den Begriff von einem Gegenſtande, der bloſs die Aufhebung von etwas Poſitiven vorſtellt, und alſo der leere Gegenſtand eines Begriffs iſt (ſ. Ding, 4, 2, β.). In der erſten Bedeutung wird der Oberſatz verworfen, und der Unterſatz zugegeben; in der zweiten Bedeutung iſt es anders. Hierbei hätte ich es können bewenden laſſen, aber ich bin (in der Theodicee) noch weiter gegangen, um von dieſer Unterſcheidung einen Grund anzugeben. Ich habe daher (*Theodicée l. II. §. 35.*) erinnert, daſs jede poſitive oder abſolute Realität für eine Vollkommenheit müſſe gehalten werden; daſs aber die Unvollkommenheit von der Limitation oder Beſchränkung entſtehe, d. i. von der Aufhebung eines poſitiven Etwas; denn beſchränken iſt nichts anders, als das Fortſchreiten, das immer weiter hindern. Nun iſt Gott die Urſache aller Vollkommenheiten, folglich aller Realitäten, wenn ſie als bloſs poſitive betrachtet werden. Die Limitationen oder Beſchränkungen aber entſpringen aus der urſprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen, die ihre Receptivität oder Fähigkeit begrenzt."

Hier bedient ſich alſo Leibnitz des Grundſatzes, daſs ſich Realitäten einander nicht widerſtreiten, zu der neuen Behauptung, daſs jede Unvollkommenheit von der Aufhebung einer Realität entſtehe, und daſs jede Realität eine Vollkommenheit ſei, und alſo von Gott herrühre. Weil nehmlich nach jenem Grundſatz Realitäten ſich einander nicht widerſtreiten, und alſo nicht einander aufheben können, meint Leibnitz, ſo könne die Beſchränkung und die Aufhebung der Realitäten, und alſo auch die Sünde, nicht von Gott herrühren. Hätte Leibnitz daran gedacht, daſs jener Grundſatz nur vom logiſchen Denken gültig ſei, nicht

aber von der Natur der Dinge, daſs nehmlich die Prädicate der Dinge ſehr wohl etwas enthalten können, wodurch ſie ſich einander einſchränken, ohne daſs ſie darum logiſche Negationen oder bloſse Verneinungen ſind oder enthalten, ſo würde er eingeſehen haben, daſs ſeine Widerlegung nichts gegen jenen Einwurf beweiſe. Denn wenn auch Gott der Urheber aller Realitäten wäre, ſo wäre er dennoch der Urheber der Sünde; wenn die Sünde eine Unvollkommenheit wäre, und jede Unvollkommenheit bloſs durch die Limitation oder Beſchränkung entſtehe, weil ſich nehmlich zwei Realitäten zwar nicht logiſch, aber wohl real, d. h. zwar nicht, wenn ich bloſs auf die Form des Urtheilens ſehe, aber wohl, wenn ich auf die Natur der Dinge ſehe, die ich beurtheilen will, beſchränken können. So ſind beides, der Wind der aus Weſten bläſt, und der Strom des Meeres, der aus Oſten kömmt, Realitäten, aber ihre Wirkungen auf das fahrende Schiff beſchränken ſich einander, und machen, daſs das Schiff entweder langſamer nach Oſten oder nach Weſten kommt, als wenn nur eine dieſer Realitäten vorhanden wäre, oder daſs es gar ſtille ſteht.

Leibnitzens Nachfolger trugen aber dennoch dieſen Grundſatz ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfiſche Lehrgebäude ein. So ſagt Baumgarten (Metaphyſik, §. 604.): „Alle Realitäten ſind in der That bejahende Beſtimmungen, und keine Verneinung iſt eine Realität. Folglich wenn auch in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme geſetzt werden, ſo kann doch niemals daher ein Widerſpruch entſtehen. Es ſind demnach alle Realitäten in einem Dinge beiſammen (logiſch) möglich, keine Realität kann einer andern Realität widerſprechen.

Nach diesem Grundsatze sind nun, wie wir gesehen haben, alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen oder Verneinungen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges überhaupt (nicht aber in den besondern Dingen, welche man Erscheinungen, oder Naturgegenstände nennt,) ist es auch wirklich so. Imgleichen finden die Anhänger dieses Grundsatzes, wie das, aus Baumgartens Metaphysik so eben angeführte, Beispiel lehrt, es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einen Gegenstand, nehmlich den des vollkommensten Wesens zu vereinigen. Sie kennen nehmlich keinen andern Widerstreit, als den des Widerspruchs, durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird, nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs, da ein Realgrund (eine Ursache) die Wirkung (z. B. Bewegung) des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen (z. B. entgegengesetzte Richtungen) antreffen, uns einen solchen vorzustellen (C. 328. ff. M. I, 370.).

Wollte man sagen, daſs wenigstens die intelligibeln Realitäten, oder diejenigen, welche die Dinge an sich haben, einander nicht entgegen wirken können, so müſste man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität anführen, damit man verstände, ob unsre Vorstellung derselben wirklich etwas, oder etwa gar nichts vorstelle. Aber Beispiele von Realitäten können nirgend anders woher, als aus der Erfahrung genommen werden; diese aber bietet weiter nichts als Phänomene oder Erscheinungen dar (C. 338.* M. I, 381.).

V.

Die Lehre von den Monaden.

Folgendes ist Leibnitzens Lehre von den Monaden mit seinen eigenen Worten:

1. „Die Substanz ist ein Wesen, welches der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist diejenige, welche keine Theile hat. Die zusammengesetzte ist das Aggregat der einfachen Substanzen oder der Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, welches die Einheit, oder das, was eins ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten, oder die Cörper, sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen (die z. B. im Selbstbewufstseyn gegeben sind), die Leben, die Seelen, die Geister, sind Einheiten. Und es mufs wohl überall einfache Substanzen geben, weil es ohne einfache keine zusammengesetzten geben würde; und folglich ist die ganze Natur voll Leben.

2. Die Monaden, da sie keine Theile haben, können weder durch Zusammensetzung gebildet noch aufgelöset und zerstöret werden. Sie können natürlicher Weise weder anfangen, noch ein Ende nehmen, sondern nur durch die Schöpfung anfangen, und durch Vernichtung aufhören zu seyn; und dauern folglich so lange als das Universum, welches wird verändert, aber nicht zerstört werden. Sie können nicht ausgedehnt seyn, keine Gestalten haben und nicht theilbar seyn, sonst hätten sie Theile. Und folglich kann eine Monade an sich selbst, und für jetzt, nicht anders von einer andern unterschieden werden, als durch ihre innern Beschaffenheiten und Handlungen, welche nichts anders seyn können als seine Perceptionen (d. i. die Vorstellungen des Zusammengesetzten, oder dessen, was in dem

Einfachen das Aeuſsere iſt) und ſeine Begehrungen (d. i. ſeine Tendenzen von einer Perception zur andern), welche die Principien der Veränderung ſind. Denn die Einfachheit der Subſtanz hindert nicht die Vielfachheit der Modificationen, welche ſich zuſammen in der nehmlichen einfachen Subſtanz befinden müſſen; und ſie müſſen in der Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe zu äuſsern Dingen beſtehen.

Es verhält ſich damit gerade ſo wie mit einem Mittelpunct oder einem Punct, in dem, ſo einfach er auch iſt, dennoch eine unendliche Menge Winkel liegen, welche durch die Linien gebildet werden, die in demſelben zuſammenlaufen.“ (*Principes de la Nature et de la Grace. OO. Vol. II. p. 32. Principia philoſophiae ſeu theſes in gratiam Princip. Eugen. OO. Vol. II. p. 20.*)

Im Art. Inneres iſt ſchon gezeigt worden, wie Leibnitzens Vorſtellung von den Monaden durch die Verwechſelung der zweierlei Bedeutungen des Innern entſtanden iſt. Hier will ich nur noch Folgendes hinzuſetzen:

Die Leibnitziſche Monadologie hat einen zwiefachen Grund: 1. daſs dieſer Philoſoph den Unterſchied des Innern und Aeuſsern nicht ſo betrachtete, wie er durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſich ergiebt; denn da würde er äuſsere und innere Gegenſtände, d. i. ſolche, die im Raum, und ſolche, die bloſs in der Zeit, alſo nur in unſerm innern Sinne ſind, bekommen haben; ſondern daſs er ſich dieſen Unterſchied bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand vorſtellte, da bekam er bloſs innere und äuſsere logiſche Beſtimmungen, den Unterſchied zwiſchen dem, was einem Dinge an und für ſich ſelbſt, ohne daſs ich es mit einem andern Dinge vergleiche, zu-

kömmt, und dem, was es im Verhältnifs zu andern Dingen ift, und diefes hielt er nun für einerlei mit innern und äufsern finnlichen Gegenftänden. Leibnitz fchlofs fo: Die Subftanzen überhaupt (abftrahirt von allem, was an manchen derfelben finnlich ift, denn das ift nur eine Art, wie fie uns die Sinne, die nach Leibnitz alle unfere Erkenntnifs verwirren, vorftellen) müffen etwas Inneres haben, d. i. was ihnen an und für fich felbft zukömmt; nun ift das, dafs fie zufammengefetzt find, blofs ein Verhältnifs derfelben zu andern Subftanzen, alfo etwas Aeufseres, nichts Inneres; folglich müffen die Subftanzen überhaupt von aller Zufammenfetzung frei feyn. Das Einfache ift alfo die Grundlage der Dinge, fo wie fie an und für fich felbft, ohne Rückficht auf ihr Verhältnifs zu andern Dingen, find.

Das Innere ihres Zuftandes, fchlofs Leibnitz weiter, kann nun nicht in Ort, Geftalt, Berührung oder Bewegung beftehen; denn diefe Beftimmungen find blofs Verhältniffe, alfo äufsere Beftimmungen. Daher können wir nun den Subftanzen keinen andern innern Zuftand beilegen, als den Zuftand der Vorftellungen (weil nehmlich diefe unfern Sinn innerlich, d. i. blofs in der Zeit, nicht im Raum beftimmen, fo meinte Leibnitz, dies hiefse eben fo viel als an und für fich, ohne Beziehung auf etwas anders. Er dachte aber nicht daran, dafs auch die Vorftellungen wieder nur durch ihre Beziehungen auf einander und auf die Gegenftände im Raum, alfo durch Verhältniffe und nicht an und für fich felbft, erkannt werden können, alfo blofs nach ihrem äufsern Zuftande, den fie im innern Sinne haben). So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundftoff des ganzen Univerfum ausmachen follen. Und darum behauptete Leibnitz von ihnen, dafs ihre thätige Kraft nur in Vorftellungen beftehe,

wodurch ſie alſo eigentlich bloſs in ſich ſelbſt, und nicht auf andere, wirkſam ſind (C. 330. M. I. 371.).

Der andere Grund der Leibnitziſchen Monadologie iſt:

2. daſs dieſer Philoſoph Materie und Form nicht ſo betrachtete, wie ſie ſich durch die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, ſondern im Begriff des reinen Verſtandes ergeben. Denn in der Erſcheinung geht die Form der Materie vor, weil die Form eine Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit iſt; aber im Begriff des reinen Verſtandes geht die Materie der Form vor, weil erſt etwas da ſeyn muſs, das eine Form bekommen oder haben kann, die Materie, ehe eine Form deſſelben denkbar iſt. Leibnitz ſchloſs, weil er von aller Sinnlichkeit abſtrahirte, ganz richtig ſo: in jedem Dinge ſind die Beſtandſtücke deſſelben (*eſſentialia*) die Materie, die Art, wie dieſe Beſtandſtücke in dem Dinge verknüpft ſind, die (weſentliche) Form deſſelben. Ferner: in Anſehung der Dinge überhaupt iſt die unbegrenzte Realität die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung (Negation) iſt diejenige Form, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen (d. i. nach ſolchen, wodurch allein Erkenntniſs möglich iſt) unterſcheidet. Es muſs erſt etwas gegeben ſeyn, wenigſtens im Begriffe (Materie), ehe es auf gewiſſe Art beſtimmt werden (Form erhalten) kann. Folglich geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an, die bloſs innerlich, oder der Materie nach, das iſt (nach der vorhergehenden Verwechſelung) bloſs durch eine Vorſtellungskraft beſtimmt ſind, und noch keine äuſsere Beſtimmung, d.i. Form haben, und nannte ſie Monaden (C. 322, M. I, 365.).

Dieſe Leibnitziſche *Monadologie* iſt nun von den Anhängern des groſsen Lehrers dieſer Theorie übel verſtanden worden; dieſe ſtellten ſich nehmlich vor, ſie ſolle dazu dienen, die Naturerſcheinungen zu erklären. Allein ſie iſt ja nur ein Begriff von der Welt, ſo fern dieſe gar nicht als Gegenſtand der Sinne betrachtet wird, und, wenn man jene Verwechſelung wegläſst, und ſich die Monaden nicht bloſs als *vorſtellende* Kräfte denkt, auch ein ganz *richtiger* Begriff, den ſchon *Plato*, obwohl noch nicht ſo ausgebildet, gehabt hat. Das *Zuſammengeſetzte der Dinge an ſich ſelbſt*, d. i. mit Abſtraction von aller *Sinnlichkeit*, muſs freilich aus dem Einfachen beſtehen, denn die Theile müſſen hier *vor* aller Zuſammenſetzung gegeben ſeyn. Aber das *Zuſammengeſetzte in der Erſcheinung* beſteht nicht aus dem Einfachen. Denn in der *Erſcheinung*, die niemals anders als zuſammengeſetzt (ausgedehnt in Raum und Zeit) gegeben werden kann, können die Theile nur durch Theilung und alſo nicht *vor der Zuſammenſetzung*, ſondern nur *in dem Zuſammengeſetzten* gegeben werden. Daher behauptet nun Kant, Leibnitzens Meinung ſei nicht geweſen, die *ſinnliche* Welt durch ſeine Intellectuirung oder Betrachtung der Gegenſtände durch bloſse Verſtandesbegriffe, mit Abſtraction von allem Sinnlichen, zu erklären, ſondern ihr bloſs eine *intelligibele* Welt, als das, was nicht erſcheint, an die Seite zu ſetzen, und ſo die *ſinnliche* Welt bloſs als einen Inbegriff von *Erſcheinungen* zu betrachten (N. 51.). Man ſ. den Artikel: *Inneres*.

In der Cörperwelt, weil ſie im Raum vorhanden ſeyn muſs, muſs es allerwärts zuſammengeſetzte Dinge geben. Denn die Cörperwelt iſt der Inbegriff aller Gegenſtände *äuſserer*, d. i. im Raum befindlicher Dinge, folglich kann das Ein-

fache in ihr gar nicht angetroffen werden. Denkt ſich aber die Vernunft ein aus Subſtanzen Zuſammengeſetztes als ein Ding an ſich, d. i. ein ſolches, das gar nicht zur Sinnenwelt gehört, gar keine ſinnlichen Beſtimmungen hat, oder ſich gar nicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinne bezieht, ſo muſs ſie daſſelbe ſchlechterdings als ein Ding denken, welches aus einfachen Subſtanzen beſteht. Nach demjenigen aber, was die Anſchauung der Gegenſtände im Raum nothwendig bei ſich führt, kann und ſoll die Vernunft nicht denken, daſs ein Einfaches in ihnen wäre. Hieraus folgt, daſs wir auch nie auf das Einfache ſtoſsen oder es auffinden können, wenn unſre Sinne auch noch ſo ſcharf, unſre Waffen ſie überdem noch zu ſchärfen auch noch ſo gut, und unſere Betrachtungen und Beobachtungen auch noch ſo genau werden ſollten, denn es giebt in der Sinnenwelt kein Einfaches. Folglich ſind auch die Cörper gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, denn ſonſt müſsten ſie allerdings aus dem Einfachen beſtehen, welches eher wäre, als das Zuſammengeſetzte, welches aus dem Einfachen beſtehet. Alſo ſind die Sinnenvorſtellungen, die wir mit dem Namen der cörperlichen Dinge belegen, nichts als Erſcheinungen von irgend etwas. Dieſes Etwas kann, als Ding an ſich ſelbſt, das Einfache enthalten (es iſt hierin kein Widerſpruch, welcher ſich ſogleich findet, wenn daſſelbe von den Erſcheinungen behauptet wird). Für uns bleibt aber dieſes Etwas gänzlich unerkennbar, weil die Anſchauung, unter der es uns allein gegeben wird, nur die ſubjectiven Bedingungen unſerer Sinnlichkeit (Raum und Zeit, folglich Ausdehnung) an die Hand giebt, unter denen wir allein eine ſinnliche Vorſtellung von ihm erhalten können. Wir ſchauen alſo nicht die Eigenſchaften an, die dieſem Etwas an und für ſich ſelbſt zukommen (E. 44. ff.).

Einen Gegenſtand ſich als einfach vorſtellen,

iſt ein bloſs negativer Begriff, er ſagt bloſs, der Gegenſtand ſei nicht zuſammengeſetzt, und iſt der Vernunft unvermeidlich. Denn die Vernunft fordert zu allem Bedingten das Unbedingte, nun iſt das Einfache das Unbedingte zu dem Zuſammengeſetzten; die Möglichkeit des Zuſammengeſetzten iſt aber jederzeit, wie alles, was real möglich iſt, bedingt. Folglich iſt das Einfache eine Vernunftidee, in der Natur iſt aber alles zuſammengeſetzt. Der Begriff des Einfachen erweitert alſo unſere Erkenntniſs nicht, ſondern bezeichnet bloſs ein Etwas, welches von den ſinnlichen Gegenſtänden (die alle eine Zuſammenſetzung enthalten) unterſchieden werden ſoll. Wenn man nun ſagt: das, was der Möglichkeit des Zuſammengeſetzten zum Grunde liegt, iſt das Noumen (denn im Sinnlichen iſt es nicht zu finden): ſo ſagt man damit nicht: es liegt dem Cörper als Erſcheinung ein Aggregat von ſo viel einfachen Weſen zum Grunde. Denn ob das Ueberſinnliche (Noumen), was jener Erſcheinung als Subſtrat unterliegt, zuſammengeſetzt oder einfach ſei, davon kann Niemand im mindeſten etwas wiſſen. Es iſt alſo eine Vorſtellung, welche darauf beruhet, daſs man die Lehre von Gegenſtänden der Sinne, als bloſsen Erſcheinungen, gänzlich miſsverſtanden hat, wenn man ſich einbildet, oder Andern einzubilden ſucht; hierdurch werde gemeint, das überſinnliche Subſtrat der Materie werde eben ſo nach ſeinen Monaden getheilt, wie man die Materie ſelbſt theilt. Dann würde ja die Monas, die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zuſammengeſetzten iſt, in den Raum geſetzt, wo ſie aufhört ein Noumen (Ueberſinnliches) zu ſeyn, und wiederum ſelbſt zuſammengeſetzt iſt (E. 45 *) f.).

VI.

Die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie.

ſ. Harmonie, 4. ff.

VII.

Die Lehre von Raum und Zeit.

Ich erkenne, sagt Leibnitz, daſs die Zeit, der Raum, die Bewegung und das Stetige überhaupt, auf die Art, wie man ſie in der Mathematik nimmt, nichts als ideale Dinge ſind; das heiſst, welche die Möglichkeiten ausdrücken, eben ſo wie es die Zahlen thun. Hobbes ſelbſt hat den Raum *Phantasma exiſtentis* (Bild des Exiſtirenden) genannt. Aber um richtiger zu ſprechen, der Raum iſt die Ordnung der möglichen Coexiſtenzen (zuſammen daſeienden Dinge), und die Zeit die Ordnung der unbeſtändigen Möglichkeiten, die aber doch Verbindung haben, ſo daſs dieſe Ordnungen nicht nur zu dem, was jetzt iſt, ſondern auch zu dem, was an ſeine Stelle geſetzt werden könnte, paſſen, auf die Art wie die Zahlen gleichgültig ſind in Anſehung alles deſſen, was *res numerata* (gezähltes Diug) ſeyn kann (*Repliq. de Mr. Leibnitz aux Reſl. de Bayle. OO. Vol. II. p.* 91.).

Clarke behauptete dagegen mit Newton, der Raum ſei ein abſolutes reales Weſen. Leibnitz ſagte aber, dieſes führe zu groſsen Schwierigkeiten. Denn es ſcheine, daſs dieſes Weſen ein ewiges und unendliches Weſen ſeyn müſſe. Daher hätten einige geglaubt, es ſei Gott ſelbſt, oder auch eine Eigenſchaft deſſelben, ſeine Unermeſslichkeit. Da der Raum aber Theile habe, ſo ſei er nicht etwas, das Gott angemeſſen ſeyn könne. Er (Leibnitz) habe mehr als einmal zu erkennen gegeben, daſs er den Raum für etwas bloſs relatives halte, ſo wie die Zeit; für eine Ordnung der Coexiſtenzen (des Zugleichſeyns), ſo wie die Zeit für eine Ordnung der Succeſſionen (des Nacheinanderſeyns). Denn der Raum bezeichne in Ausdrücken, welche die Möglichkeit betreffen, eine Ordnung der Din-

ge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ohne Rückſicht auf ihre Arten vorhanden zu ſeyn. Und wenn man verſchiedene Dinge zuſammen ſehe, ſo bemerke man dieſe Ordnung der Dinge unter einander. Um die Einbildung derer zu widerlegen, welche den Raum für eine Subſtanz halten, oder wenigſtens für ein abſolutes Weſen (nicht für ein bloſses Verhältniſs der Dinge zu einander), dazu habe ich, ſagt Leibnitz, verſchiedene Demonſtrationen; aber ich will mich jetzt bloſs der bedienen, die mir hier die Gelegenheit an die Hand giebt. Ich ſage alſo, wenn der Raum ein abſolutes Weſen iſt, ſo würde ſich etwas ereignen, was unmöglich einen zureichenden Grund haben könnte, welches gegen unſer Axiom iſt. Dies beweiſe ich ſo. Der Raum iſt etwas abſolut gleichförmiges; und ohne die Dinge, die ſich in demſelben befinden, iſt ein Punct des Raumes von dem andern durchaus in nichts unterſchieden. Hieraus folgt nun (vorausgeſetzt, daſs der Raum etwas an ſich ſelbſt ſei, und nicht bloſs die Ordnung der Cörper unter einander), daſs es unmöglich einen Grund geben könne, warum Gott, indem er dieſelben Lagen der Cörper unter einander beibehielt, den Cörpern dieſen und keinen andern Platz im Raum angewieſen habe, und warum nicht alles z. E. umgekehrt geſtellt worden ſei, durch eine Vertauſchung der Morgengegend mit der Abendgegend. Iſt aber der Raum nichts anders, als eine Ordnung oder Beziehung der Cörper, und ohne dieſe Cörper gar nichts, als bloſs die Möglichkeit welche zu ſetzen: ſo würden die beiden Zuſtände, derjenige, welcher iſt, und der vorausgeſetzte gerade umgekehrte, gar nicht von einander unterſchieden ſeyn. Ihr Unterſchied findet ſich alſo nur in unſrer chimäriſchen Vorausſetzung von der Realität des Raums an ſich ſelbſt. Aber in der Wirklichkeit würde das eine genau daſſelbe ſeyn, was das andere iſt, ſo wie ſie durchaus nicht zu unterſcheiden ſind; und folglich findet die Frage, warum das eine dem andern ſei vorgezogen worden, nicht

ſtatt. Eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Geſetzt es frage Jemand, warum Gott nicht alles ein Jahr früher erſchaffen habe, und dieſelbe Perſon wolle daraus ſchlieſsen, daſs Gott etwas gemacht habe, wovon es keinen Grund geben könne, warum er es ſo und nicht anders gemacht habe: ſo würde man ihm antworten, ſeine Folgerung wäre richtig, wenn die Zeit etwas auſser den in der Zeit befindlichen Dingen wäre; denn es könnte unmöglich Gründe dafür geben, warum die Dinge eher an dieſe als an andere Augenblicke ſeien gebunden worden, in ſo fern die Folge derſelben dieſelbe bliebe. Aber eben dies beweiſe, daſs die Augenblicke auſser den Dingen nichts ſind, und daſs ſie bloſs in der Folge der Dinge nach einander beſtehen; wenn nun dieſe dieſelbe bleibe, ſo wäre der eine der beiden Zuſtände, z. B. das eingebildete Früherſeyn, in nichts unterſchieden, und könne nicht unterſchieden ſeyn von dem Zuſtande, welcher jetzt ſtatt findet.

Clarke antwortete hierauf Folgendes: Es leidet keinen Zweifel, daſs nichts ohne einen zureichenden Grund ſeines Daſeyns vorhanden iſt, und daſs nichts ohne einen zureichenden Grund eher auf dieſe, als auf eine andere Art vorhanden iſt. Aber in Anſehung ſolcher Dinge, die an ſich ſelbſt gleichgültig ſind, iſt ſchon der bloſse Wille ein zureichender Grund, ihnen das Daſeyn zu geben, oder ſie auf eine gewiſſe Art vorhanden ſeyn zu laſſen; und dieſer Wille bedarf es nicht erſt, durch eine fremde Urſache beſtimmt zu werden. Hier ſind Beiſpiele zu dem, was ich behaupte. Als Gott ein Theilchen Materie ſchuf, oder ihm eher hier als dort ſeinen Platz anwies, obgleich alle Oerter einander gleich ſind, ſo hatte er keinen andern Grund dazu, als ſeinen Willen. Geſetzt nun, der Raum ſei nichts Reelles, ſondern eine bloſse Ordnung der Cörper: ſo würde darum doch der bloſse Wille Gottes der einzige zureichende Grund ſeyn, aus welchem drei gleiche Theilchen eher in die Ord-

nung A, B, C, als in die entgegengeſetzte Ordnung wären geſtellt worden. Man kann alſo aus dieſer Gleichgültigkeit der Oerter keinen Beweis dafür herleiten, daſs es keinen realen Raum gebe. Denn die verſchiedenen Räume ſind real von einander unterſchieden, ob ſie gleich einander vollkommen ähnlich ſind. Ueberdem, wenn man vorausſetzt, daſs der Raum nicht real, ſondern bloſs die Ordnung und Stellung der Cörper ſei, ſo würde eine handgreifliche Abſurdität daraus folgen. Denn, nach dieſer Idee, wenn die Erde, die Sonne und der Mond wären dahin geſetzt worden, wo ſich jetzt die entfernteſten Fixſterne befinden (wenn ſie nur in derſelben Ordnung, und in derſelben Entfernung von einander ihren Platz erhalten hätten), wäre es nicht nur daſſelbe, wie der gelehrte Verfaſſer ganz richtig ſagt; ſondern es würde auch daraus folgen, daſs die Erde, die Sonne und der Mond in dieſem Fall an demſelben Ort ſeyn würden, wo ſie jetzt ſind; welches ein offenbarer Widerſpruch iſt. Der Raum iſt nicht eine Subſtanz, ein ewiges und unendliches Weſen, ſondern eine Eigenſchaft, oder eine Folge der Exiſtenz eines unendlichen und ewigen Weſens. Der unendliche Raum iſt die Unermeſslichkeit; aber die Unermeſslichkeit iſt nicht Gott; alſo iſt der unendliche Raum nicht Gott. Was man hier von den Theilen des Raums ſagt, iſt keine Schwierigkeit. Der unendliche Raum iſt abſolut und weſentlich untheilbar; und es iſt ein Widerſpruch, die Theilung des Raums vorauszuſetzen, denn alsdann müſste ein Raum zwiſchen den Theilen ſeyn, von welchen man vorausſetzt, daſs der Raum in ſie getheilt ſei; das heiſst aber vorausſetzen, daſs der Raum zu gleicher Zeit getheilt und auch nicht getheilt ſei. Obgleich Gott unermeſslich und überall gegenwärtig iſt, ſo iſt doch die Subſtanz deſſelben darum nicht mehr in Theile getheilt, als ſeine Exiſtenz durch die Dauer. Die Schwierigkeit, welche man

hier macht, rührt bloſs von dem Miſsbrauch des Worts Theil her. Wäre der Raum bloſs die Ordnung der Dinge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ſo würde daraus folgen, daſs wenn Gott die ganze Welt ſich in einer geraden Linie fortbewegen lieſse, ſie, ſo geſchwind ſie auch ſeyn möchte, ſich doch immer an demſelben Ort befinden würde, und daſs nichts einen Stoſs bekommen würde, obgleich dieſe Bewegung ſchnell aufgehalten würde. Und wäre die Zeit bloſs die Ordnung des Nacheinanderſeyns der Creaturen, ſo würde daraus folgen, daſs wenn Gott die Welt einige Millionen Jahre eher geſchaffen hätte, ſie dennoch nicht wäre eher geſchaffen worden. Noch mehr, der Raum und die Zeit ſind Quantitäten; welches man von der Lage und der Ordnung nicht ſagen kann. Man behauptet hier, daſs, weil der Raum gleichförmig oder vollkommen ähnlich, und keiner ſeiner Theile von dem andern verſchieden iſt, daraus folge, daſs wenn die Cörper, die an einem gewiſſen Ort ſind geſchaffen worden, an einem andern Ort wären geſchaffen worden (vorausgeſetzt, daſs ſie dieſelbe Lage unter einander erhalten hätten), ſo wären ſie dennoch an demſelben Ort geſchaffen worden. Das iſt aber ein offenbarer Widerſpruch. Es iſt wahr, daſs die Einförmigkeit des Raums beweiſet, daſs Gott keinen äuſsern Grund gehabt hat, die Dinge eher an dem einen Ort als an dem andern zu erſchaffen; aber das hindert nicht, daſs ſein Wille nicht ein zureichender Grund geweſen ſei, an einem Ort, welcher es auch ſei, zu wirken, weil alle Oerter gleichgültig oder ähnlich ſind, und daſs es einen guten Grund gebe, irgendwo zu wirken.

Hierauf antwortete Leibnitz: Zwiſchen abſolut gleichgültigen Dingen giebt es keine Wahl, folglich auch keinen Vorzug und keine Willensbeſtimmung, weil die Wahl einen Grund oder ein Princip haben muſs. Es iſt gleichgültig, drei gleiche und

in allem ähnliche Cörper zu ordnen, nach welcher Ordnung es auch sei; und folglich werden sie von dem, der alles mit Weisheit thut, nie geordnet werden. Wenn der Raum eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit ist, so muss er die Eigenschaft einer Substanz seyn. Von welcher Substanz wird denn nun der begrenzte leere Raum, den seine Vertheidiger zwischen zwei Cörpern annehmen, eine Eigenschaft oder Beschaffenheit seyn? Wenn der unendliche Raum die Unermesslichkeit ist, so wird der endliche Raum das Entgegengesetzte von der Unermesslichkeit seyn, d. h. die Ermesslichkeit, oder die begrenzte Ausdehnung. Nun muss aber die Ausdehnung die Beschaffenheit eines Ausgedehnten seyn. Wenn aber dieser Raum leer ist, so wird er eine Beschaffenheit ohne Subject seyn, eine Ausdehnung keines Ansgedehnten. Wenn man also aus dem Raum eine Eigenschaft macht, so tritt man meiner Behauptung bei, dass er eine Ordnung der Dinge, und nichts absolutes sei. Wenn der Raum eine absolute Realität wäre, so wäre er, weit entfernt eine Eigenschaft oder ein Accidenz zu seyn, welches das Entgegengesetzte der Substanz ist, noch subsistirender (mehr für sich bestehend) als die Substanzen. Gott könnte ihn dann nicht zerstören, noch auch in nichts verwandeln. Er ist dann nicht nur im Ganzen unermesslich, sondern auch in jedem Theil unveränderlich und ewig. Es würde also noch ausser Gott eine unendliche Menge von ewigen Dingen geben. Sagen, dass der unendliche Raum ohne Theile ist, heisst sagen, dass er nicht aus endlichen Räumen bestehe; und dass der unendliche Raum bestehen könnte, wenn auch die endlichen Räume in nichts verwandelt würden. Das wäre, als wenn man sagen wollte, dass ein ausgedehntes materielles Universum ohne Grenzen bestehen könne, wenn auch alle Cörper, aus denen es besteht, in nichts verwandelt würden. Dass Gott das ganze Universum in gerader oder andrer Linie vorrücken lassen könne, ohne weiter etwas

darin zu ändern, ist wieder eine chimärische Voraussetzung. Denn zwei nicht zu unterscheidende Zustände sind ein und derselbe Zustand, und folglich ist es eine Veränderung, welche nichts verändert. Ueberdem ist dazu nicht der allergeringste Grund vorhanden. Nun thut Gott nichts ohne Grund; und es ist hier doch keiner möglich. Gott thäte auch, wegen des Nichtzuunterscheiden, nichts, indem er etwas thäte. Das alles gründet sich blofs auf die Voraussetzung, dafs der eingebildete Raum etwas Reales sei. Es ist eine ähnliche, d. i. unmögliche Erdichtubg, wenn man annimmt, Gott habe die Welt einige Millionen Jahre eher erschaffen können. Diejenigen, welche solche Erdichtungen annehmen, würden denen nicht antworten können, welche die Ewigkeit der Welt beweisen wollten. Denn da Gott nichts ohne Grund thut, und sich doch kein Grund angeben läfst, warum er die Welt nicht eher geschaffen habe: so wird daraus folgen, dafs er entweder gar nichts geschaffen, oder dafs er die Welt vor aller anzugebenden Zeit geschaffen habe, d. h, dafs die Welt ewig sei. Wenn man aber zeigt, dafs der Anfang, er sei welcher er wolle, immer dasselbe sei, so fällt die Frage, warum es nicht anders gewesen sei, weg. Wäre Raum und Zeit etwas absolutes, d. h. etwas anders als gewisse Ordnungen der Dinge, so wäre das, was ich sage, widersprechend. Da dem aber nicht so ist, so ist die Hypothesis widersprechend, d. i. eine unmögliche Erdichtung. Es ist hiermit wie in der Geometrie, in der man zuweilen durch die Voraussetzung selbst beweiset, dafs eine Figur gröfser sei, als sie ist. Das ist ein Widerspruch; aber er liegt in der Hypothesis, welche eben darum falsch ist.

Clarke antwortete: dieses führe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus, weil es den Willen eines verständig Handelnden von den Bewegungsgründen eben so abhängig mache, wie die Wage von dem Gewicht abhängig sei. Da

die Theilchen der Materie einander vollkommen ähnlich find, fo würde aus Leibnitzens Art zu fchliefsen folgen, dafs Gott gar keine Materie gefchaffen habe. Die Theile der Zeit find einander eben fo vollkommen ähnlich als die Theile des Raumes, und dennoch find zwei Augenblicke fo wenig ein und derfelbe Augenblick, als zwei Oerter ein und derfelbe Ort; es find auch eben fo wenig zwei Namen eines und deffelben Augenblicks oder Orts. Wer alfo behauptet, Gott habe die Welt nicht zu einer andern Zeit oder an einem andern Ort erfchaffen können, der macht die Welt nothwendig unendlich und ewig, und unterwirft alles der Nothwendigkeit und dem Schickfal. Wenn das Univerfum eine begrenzte Ausdehnung hat, fo giebt es fowohl aufserhalb der Welt, als auch innerhalb derfelben einen realen leeren Raum. Der Raum ift nicht durch die Cörper begrenzt, er ift nicht innerhalb und zwifchen den Cörpern eingefchloffen, fondern da der Raum unermefslich ift, fo find die Cörper durch ihre eigenen Dimenfionen begrenzt. Der leere Raum ift nicht eine Befchaffenheit ohne Subject; denn durch diefen Raum verftehen wir nicht einen folchen, in welchem nichts ift, fondern einen Raum ohne Cörper. Der Raum ift nicht eine Subftanz, er ift unermefslich und ewig; aber daraus folgt nicht, dafs es etwas ewiges aufser Gott gebe, weil der Raum und die Dauer nicht aufser Gott find. Das Unendliche ift fo aus dem Endlichen zufammengefetzt, wie das Endliche aus dem Unendlichkleinen. Die Einbildungskraft kann fich zwar Theile in dem unendlichen Raume vorftellen, aber diefe Theile können nicht von einander abgefondert werden, folglich ift der Raum wefentlich einfach und abfolut untheilbar. Wenn die Welt eine begrenzte Ausdehnung hat, fo kann fie auch durch die Macht Gottes in Bewegung gefetzt werden; und Newton unterfcheidet fehr richtig eine folche abfolute Bewegung von der relativen (der Cörper unter fich; f. *Princip. Newt. Defin.* 8.). Die Grun-

de dafür, daſs der Raum etwas reales ſei, imgleichen daſs Raum und Zeit darum nicht mit der Lage und Ordnung einerlei ſeyn können, weil jene Gröſsen ſind, dieſe nicht, ſind nicht beantwortet worden. Die Weisheit Gottes kann ſehr gute Gründe gehabt haben, die Welt zu einer gewiſſen Zeit zu erſchaffen, ſie kann vor der Schöpfung der Welt etwas anders gethan haben *). Es iſt alſo nicht unmöglich, daſs Gott die Welt früher oder ſpäter hätte machen können, als er ſie gemacht hat; und ſie auch früher oder ſpäter zerſtören kann, als ſie wirklich zerſtört werden wird. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Wahl, ſondern eine blinde Nothwendigkeit. Wenn Leibnitzens Grund etwas bewieſe, ſo würde Gott gar keine Materie haben erſchaffen können, weil die Lage der gleichen und ähnlichen Theile der Materie und die Seite, nach welcher die erſte Bewegung hingehen ſollte, vollkommen gleichgültig war.

Leibnitz antwortete hierauf weitläuftiger als bisher, und etwas bitter. Daſs dieſe Begriffe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus führen, iſt nicht bewieſen worden. Man muſs unterſcheiden zwiſchen einer abſoluten und hypothetiſchen, zwiſchen einer logiſchen, metaphyſiſchen oder mathematiſchen und einer moraliſchen Nothwendigkeit. Die hypothetiſche Nothwendigkeit muſs man zugeben, ſie iſt diejenige, welche das Vorherwiſſen der zukünftigen zufälligen Dinge vorausſetzt. Aber weder dieſes Vorherwiſſen noch dieſe Vor-

*) Mein College und lieber Freund, H. Chr. Küſter hat ſogar eine Schrift hierüber herausgegeben, welche den Titel hat: die Beſchäftigungen Gottes in ſeiner Idealen Welt, vor der Schöpfung der Geiſter- und Körper-Welt. Magdeburg. 1785.

herbeſtimmung entziehen der Freiheit etwas; denn Gott wählte unter mehrern möglichen Welten, aus dem oberſten Grunde, diejenige, in welcher die freien Creaturen die oder die Entſchlieſsungen faſſen würden. Auch die moraliſche Nothwendigkeit entzieht der Freiheit nichts, denn ſie beſteht darin, daſs der Weiſe das Beſte wählt. Allein der Bewegungsgrund legt nicht eine abſolute Nothwendigkeit auf; denn das, was Gott nicht wählt, iſt darum doch möglich, ſonſt bliebe ihm ja keine Wahl, welches gegen die Vorausſetzung ſeyn würde. Aber daraus, daſs Gott nur das Beſte wählen kann, folgern, daſs das unmöglich ſei, was er nicht wählt, heiſst die Macht und den Willen, die metaphyſiſche und die moraliſche Nothwendigkeit, die Weſen und die Wirklichkeiten mit einander verwechſeln. In den zufälligen Dingen iſt Gewiſsheit und Unfehlbarkeit, aber keine abſolute Nothwendigkeit. Mir nach dieſer Erklärung die Behauptung einer abſoluten Nothwendigkeit Schuld geben, ohne daſs man etwas gegen die angeführten Betrachtungen zu ſagen hätte, wäre ein vernunftwidriger Eigenſinn. Was den Fatalismus betrifft, ſo giebt es ein *Fatum Mahometanum* (die Behauptung, daſs die Wirkungen erfolgen würden, wenn man auch die Urſachen vermiede), ein *Fatum Stoicum* (die Behauptung, daſs man ſich ruhig verhalten müſſe, weil man ſich vergeblich den Folgen der Dinge widerſetzen würde), und ein *Fatum Chriſtianum* (eine ſichere Beſtimmung aller Dinge, die von Gottes Vorherwiſſen und Vorſehung angeordnet worden). Dieſes letztere allein geſtehe ich zu. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, wie die Gewichte auf die Wage, ſondern der Geiſt wirkt Kraft der Bewegungsgründe, welche ſeine Geneigtheit zu wirken ſind. Der Geiſt zieht alſo nicht zuweilen die ſchwächern Bewegungsgründe den ſtärkern vor. In der Natur giebt es nicht zwei reale Weſen, die

gar nicht zu unterſcheiden wären, folglich bringt auch Gott nicht zwei einander ganz gleiche und ähnliche Theilchen Materie hervor. Die Theile der Zeit oder des Orts, an und für ſich ſelbſt, ſind ideale Dinge, daher gleichen ſie einander vollkommen, wie zwei abſtracte Einheiten. Ich ſage nicht, daſs zwei Puncte im Raum oder zwei Augenblicke ein und derſelbe Punct oder Raum ſind; aber man kann ſich ſehr wohl einbilden, daſs es zwei verſchiedene Augenblicke gebe, wo doch nur einer iſt.

Descartes hat behauptet, daſs die Materie keine Grenzen habe, und ich glaube, daſs man ihn nicht hinlänglich widerlegt habe. Und wenn man es ihm zugäbe, ſo folgt daraus nicht, daſs die Materie nothwendig ſeyn würde, noch daſs ſie von Ewigkeit her geweſen ſei, weil eine ſolche unbegrenzte Materie eine Wirkung von Gottes Wahl ſeyn würde, der ſie ſo würde beſſer gefunden haben. Weil der Raum an ſich eben ſo, wie die Zeit, eine ideale Sache iſt, ſo muſs der Raum auſser der Welt wohl etwas imaginäres ſeyn, wie es die Scholaſtiker ſelbſt wohl eingeſehen haben. Eben ſo iſt es auch mit dem leeren Raum in der Welt den ich aus denſelben Gründen ebenfalls für imaginär halte. Gottes Eigenſchaft iſt die Unermeſslichkeit, der Raum aber, der oft mit den Cörpern commenſurabel iſt, iſt nicht daſſelbe mit der Unermeſslichkeit Gottes. Wenn der unendliche Raum eine Eigenſchaft Gottes iſt, mit allen begrenzten Räumen in demſelben, ſo muſs (ſonderbar!) die Eigenſchaft Gottes aus den Beſchaffenheiten (Affectionen) der Creaturen zuſammengeſetzt ſeyn. Leugnet man, daſs der begrenzte Raum eine Affection der begrenzten Dinge ſei, ſo wird es noch weniger vernünftig ſeyn, daſs der unendliche Raum die Affection oder die Eigenſchaft einer un-

endlichen Sache ſei. Ich habe noch andere Gründe gegen die ſonderbare Einbildung, daſs der Raum eine Eigenſchaft Gottes ſei. Der Raum hat nehmlich Theile; alſo gäbe es im Weſen Gottes Theile. Dann wäre Gott auch einer beſtändigen Veränderung unterworfen, und dem Gott der Stoiker gleich, welche das gange Univerſum für ein göttliches Thier hielten. Wenn der unendliche Raum die Unermeſslichkeit Gottes iſt, ſo iſt die unendliche Zeit die Ewigkeit Gottes; dann iſt das, was im Raum iſt, in Gottes Unermeſslichkeit, und was in der Zeit iſt, in ſeiner Ewigkeit, folglich in ſeinem Weſen. Noch eine andere Inſtanz. Die Unermeſslichkeit Gottes macht, daſs Gott in allen Räumen iſt, dann iſt ja Gott in ſeiner Eigenſchaft, eben ſo verhält ſichs auch mit der Zeit. Man verwechſelt aber die Unermeſslichkeit oder die Ausdehnung der Dinge mit dem Raum, nach welchem dieſe Ausdehnung genommen wird. Wenn Raum und Zeit in Gott ſind, und wie Eigenſchaften Gottes, ſo bewegen ſich die Cörper in den Theilen des göttlichen Weſens; wie könnte man eine ſolche Meinung ertragen? Ich hatte eingewendet, daſs der Raum Theile habe, und man ſucht mir dadurch zu entwiſchen, daſs man den angenommenen Sprachgebrauch verläſst, und behauptet, der Raum habe keine Theile; aber es iſt genug, daſs man dieſe Theile angeben kann, wenn man ſie auch nicht von einander trennen kann. Ich finde weder in der achten Definition aus Newtons Principien, noch in der dazu gehörigen Anmerkung, einen Beweis für die Realität des Raums an ſich. Uebrigens gebe ich zu, daſs zwiſchen der **wahren abſoluten Bewegung eines Cörpers**, und **einer bloſsen relativen Veränderung der Lage deſſelben in Beziehung auf einen andern Cörper ein Unterſchied** iſt. Ich kenne keinen Einwurf, den ich nicht glaube hinreicheud beantwortet zu haben. Die Ordnung hat auch ihre **Quantität**

Da ich demonſtrirt habe, daſs die Zeit ohne die Dinge nichts anders iſt, als eine bloſse ideale Möglichkeit, ſo iſt es offenbar, daſs, wenn Jemand ſagte: die gegenwärtige wirkliche Welt habe ohne alle Veränderung können eher erſchaffen werden, er nichts verſtändliches ſagen würde. Man kann ſich freilich vorſtellen, daſs die Welt habe eher anfangen können, oder daſs ſie früher könne zerſtört werden, aber das kann nicht der Weisheit Gottes gemäſs ſeyn, ſonſt würde es geſchehen ſeyn oder geſchehen. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Nothwendigkeit, ſondern etwas gleichgültiges. Die Materie beſteht nicht aus gleichen und ähnlichen Theilen, folglich hat auch Gott nicht zwiſchen ihnen zu wählen gehabt, beides nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Auch hierauf antwortete Clarke; da aber Leibnitz ſtarb, und hiermit der Streit ein Ende hatte, ſo gehört Clarkes Antwort nicht hierher (*Recueil de diverſes pièces de MM. Leibnitz et Clarke ſur Dieu, l'Ame, l'Eſpace, la Durée etc. OO. V. II, p. 110. ſqq.*).

Kant behauptet nun gegen beide:

a. der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft und auch keine Verhältniſſe der Dinge an ſich vor. Das heiſst: der Raum iſt nicht eine Beſtimmung, die an den Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn ſich in die Erkenntniſs der Gegenſtände auch gar nichts aus dem Vermögen des Subjects, die Gegenſtände anzuſchauen, einmiſchte. Er iſt nicht etwas, das jedes erkennende Weſen an den Gegenſtänden finden muſs, in ſo fern es nur das Vermögen hat, die Gegenſtände ſo, wie ſie ſind, zu erkennen. Denn ſolche Eigenſchaften oder Verhältniſſe können nicht *a priori* angeſchauet werden. Sowohl abſolute Beſtimmungen oder Ei-

genſchaften der Dinge, als auch relative Beſtimmungen oder Verhältniſſe derſelben kann man nicht vorher wiſſen, ehe die Dinge da ſind. Dies iſt aber mit dem Raum der Fall. Denn die Geometrie lehrt, wie alles, was im Raume iſt, oder die ganze Cörperwelt, unter gewiſſen Bedingungen in Anſehung des Räumlichen beſchaffen ſeyn müſſe, z. B. wie groſs der Inhalt einer Pyramide ſeyn müſſe, wenn ſie eine beſtimmte Grundfläche und Höhe hat, wie ſich die Gröſse des Inhalts eines jeden Cylinders ergeben müſſe, u. ſ. w. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit könnte unmöglich ſtatt finden, wenn der Raum etwas wäre, das ſich an den Gegenſtänden ſelbſt befände; denn an den Gegenſtänden ſelbſt iſt alles zufällig und nur für dieſe Gegenſtände gültig (C. 42. a. M. I, 49.).

b. Der Raum iſt die ſubjective Bedingung (Form) der Sinnlichkeit, unter der uns allein äuſsere Anſchauung möglich iſt. Das heiſst, diejenigen ſinnlich erkennenden Subjecte, welchen es möglich ſeyn ſoll, Cörper anzuſchauen, müſſen dazu eine beſondere Beſchaffenheit haben; ihre Sinnlichkeit, oder Fähigkeit, Erkenntniſs durch ſinnliche Eindrücke zu erhalten, muſs die Eigenſchaft haben, daſs gewiſſe dazu geeignete Eindrücke (nehmlich die der fünf Sinne) ſich ſo ordnen, daſs dadurch diejenige Vorſtellung in dem erkennenden Subject entſtehe, welche wir auf eine ſolche Art ausgedehnte, und dieſe Ausdehnung erfüllende Dinge, d. i. Cörper nennen, von denen es uns vorkömmt, als wären ſie gänzlich von unſerm vorſtellenden Vermögen getrennt. Weſſen Sinnlichkeit dieſe Fahigkeit nicht hat, für den giebt es nicht nur keine materielle Welt, ſondern es giebt ohne ſie überhaupt gar keine materielle Welt, weil Raum, als die Bedingung der Materialität, oder die Beſchaffenheit der Dinge im

Raum zu ſeyn und ihn zu erfüllen, ſeinen Grund in dieſer Beſchaffenheit der Sinnlichkeit der erkennenden Subjecte hat. Weil nun die Fähigkeit des Subjects, ſinnliche Eindrücke mit Bewuſstſeyn derſelben zu erhalten, nothwendiger Weiſe eher ſeyn muſs, als die Anſchauungen, die dadurch möglich werden, ſo läſst ſich verſtehen, wie alle Gegenſtände, welche in dieſen Anſchauungen erſcheinen, eine gewiſſe Form (der äuſsern Anſchauung) und gewiſſe Verhältniſſe haben können, die aus der Beſchaffenheit des Anſchauungsvermögens ſelbſt entſpringen, und ſich daher auch beſtimmen laſſen, noch ehe man die Gegenſtände ſelbſt angeſchauet hat (C. 42. M. I, 50.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität des Raumes. Das heiſst, der Raum iſt in der Erfahrung wirklich vorhanden, er hat objective Gültigkeit für alle Weſen, deren Sinnlichkeit eine ſolche Form der Anſchauung hat, daſs ſie der äuſsern Vorſtellungen fähig ſind. Alles, was uns äuſserlich als Gegenſtand vorkommen kann, muſs ſich im Raum befinden. Aber dieſe Realität iſt auch nur empiriſch, d. h. nur in der Erfahrung kann dieſer Raum zu finden ſeyn. Denn auſser derſelben folgt aus dem vorhergehenden

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität des Raumes. Das heiſst, gehen wir davon ab, daſs Weſen mit ſolcher Beſchaffenheit die Sinnlichkeit anſchauen oder ſinnliche Eindrücke bekommen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Daſs die Dinge im Raum ſind, kann nur von ihnen behauptet werden, in ſo fern ſie Vorſtellungen ſind, die wir haben, Gegenſtände der Sinnlichkeit (Erſcheinungen) anzuſchauen, die ohne unſer Anſchauungsvermögen gar nicht vorhanden ſeyn würden und könnten, und alſo noch weniger im

Raum ſeyn würden. Unſer Anſchauungsvermögen hat eine ſolche Form, daſs ſich uns gewiſſe Vorſtellungen als räumlich darſtellen müſſen; abſtrahiren wir nun von dieſen Gegenſtänden, ſo bleibt uns immer noch das Räumliche übrig, oder der Raum, den dieſe Gegenſtände erfüllen, und dieſer Raum, weil wir nun alle ſinnliche Eindrücke von ihm weggedacht haben, und er lediglich unſerm Vorſtellungsvermögen angehört, daher wir auch dieſe Vorſtellung nicht los werden können, heiſst eine reine Anſchauung. Der Raum befaſst alſo alle Dinge, die uns äuſserlich erſcheinen mögen, aber nicht die Dinge an ſich ſelbſt, denn dieſe können ja nicht eine Beſchaffenheit annehmen, die ihren Grund in unſerm Vorſtellungsvermögen hat, und folglich bloſs eine Beſchaffenheit der Erſcheinungen, als unſrer Vorſtellungen, werden kann. Auch können wir nicht behaupten, daſs alle ſinnlich anſchauende Weſen an dieſe Form der Anſchauung gebunden ſeyn müſſen, oder nicht, daſs folglich jede ſinnliche Welt eine materielle Welt ſeyn müſſe; denn wir können über die Anſchauung anderer erkennenden Weſen gar nicht urtheilen, weil es uns dazu gänzlich an Datis fehlt (C. 43. M. I, 51.).

Eben ſo verhält es ſich nun auch mit der Zeit:

a. Die Zeit iſt nicht etwas, was für ſich ſelbſt beſtände, oder den Dingen an ſich anhinge. Wenn man das Erkenntniſsvermögen, und inſonderheit die Sinnlichkeit des Menſchen, wegdenkt, oder ſich vorſtellt, daſs ſie nicht vorhanden wären, ſo kann auch keine Zeit ſtatt finden. Wäre die Zeit etwas, was für ſich ſelbſt beſtände, wie es Clarke von Raum und Zeit behauptete: ſo würde ſie etwas ſeyn, was ohne wirklichen Gegenſtand dennoch wirklich wäre. Und dann gelten gröſstentheils alle Einwürfe, die Leibnitz dem Clarke macht. Wäre die Zeit aber etwas, was den Dingen, als in ihnen ſelbſt gegrün-

dete Beſtimmung derſelben, anhinge, welches Leibnitz von Raum und Zeit behauptete: ſo könnte doch dieſe angebliche Ordnung des Aufeinanderfolgens nicht vorher ſeyn, ehe die Dinge ſind, als eine Bedingung, von der die Art, wie die Dinge ſind, abhängt. Es wäre dann unmöglich, daſs man *a priori* ſynthetiſche Sätze von der Zeit erkennen, und durch reine Einbildungskraft die Beſchaffenheit der Zeit anſchauen könnte. Dieſes letztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit eine Vorſtellung iſt, die aus der Beſchaffenheit des ſinnlichen Anſchauungsvermögens des Menſchen entſpringt, und daher alle Anſchauungen mit dieſer Vorſtellung verknüpft ſeyn müſſen. Dann kann man vorher, ehe die ſinnlichen Gegenſtände noch wahrgenommen werden, dieſe Zeit, mit allen ihren Beſchaffenheiten, weil ſie aus uns ſelbſt entſpringt, ſich vorſtellen, alſo *a priori* anſchauen und erkennen (C. 49. M. I, 60.).

b. Der Raum iſt alſo weder etwas Reales auch auſser der Erfahrung, noch bloſs eine gewiſſe Ordnung oder Stellung der Cörper, ſondern eine Form des Anſchauens, und zwar des Anſchauens unſers innern Zuſtandes oder der Form unſers innern Sinnes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äuſserer Erſcheinungen ſeyn, ſie gehört weder zu einer Geſtalt, oder Lage, u. ſ. w. Dagegen beſtimmt ſie das Verhältniſs der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und eben darum, weil dieſe innere Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen. Wir ſtellen nehmlich die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende gerade Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, dahingegen der Raum drei Dimenſionen hat. Wir ſchlieſsen dann aus der Eigenſchaft dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, auſser dem einigen, daſs

die Theile (Raumeslänge) der Linie zugleich, die Theile der Zeit (Zeitlänge) jederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daſs die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſei, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äuſsern Anſchauung ausdrücken laſſen (C. 49. M. I, 61.).

c. Die Zeit iſt die formale Bedingung *a priori* aller Erſcheinung überhaupt. Das heiſst, die Zeit iſt ein ſolcher, der Sinnlichkeit anhängender, Grund aller Vorſtellungen, die wir haben, daſs es dadurch unmöglich wird, irgend eine Vorſtellung, ſowohl als Gegenſtand im Raum, als auch als Gegenſtand im innern Sinn, zu haben, oder daſs es irgend eine Erſcheinung gebe, die nicht in der Zeit ſei. Der Raum, als die reine Form aller äuſsern Anſchauung, iſt eine unſrer Sinnlichkeit anklebende Vorſtellung, die aber bloſs mit ſolchen Gegenſtänden verknüpft iſt, die uns vermittelſt unſrer fünf Sinne dargeſtellt werden. Dagegen, weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun die Gegenſtände der fünf Sinne vorſtellen, oder Gegenſtände des innern Sinnes, doch an ſich ſelbſt Beſtimmungen unſers Gemüths (Vorſtellungen) ſind, und als ſolche zu unſerm im innern Sinne befindlichen Zuſtande gehören, dieſer innere Zuſtand aber alle Beſtimmungen haben muſs, welche aus dem Vermögen, dieſen unſern Zuſtand anzuſchauen, entſpringen, dieſes Vermögen aber mit allen ſeinen Vorſtellungen die Zeitanſchauung verknüpft: ſo iſt die Zeit eine ſolche Anſchauung, in der alle und jede äuſsere und innere Erſcheinung angeſchauet wird, und geht alſo, als Form der innern Erſcheinungen, welche aus dem Anſchauungsvermögen entſpringt, *a priori* aller Erſcheinung vorher. Alle äuſsern Erſcheinungen (die durch die fünf Sinne möglich ſind) ſind im Raume, aber alle Erſcheinungen überhaupt, d. i.

alle Gegenſtände der Sinne überhaupt, ſind in der Zeit (C. 50. M. I, 62.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität der Zeit; das heiſst, daſs in der Erfahrung die Zeit nicht bloſs die Ordnung der Dinge iſt, die nach einander vorhanden ſind, ſondern ein beſonderer realer Gegenſtand, obwohl keine Subſtanz, ſondern eine Anſchauung, die allen ſinnlichen Gegenſtänden, in jeder menſchlichen Erkenntniſs und Vorſtellung derſelben, anhängt. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand vorkommen, der nicht in der Zeit wäre. Aber aus dem vorhergehenden folgt auch

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität der Zeit; das heiſst, daſs die Zeit nicht, wie Clarke behauptet, ein für ſich beſtehendes, reales Ding ſei, das auch dann noch vorhanden ſei, wenn das ſinnliche Anſchauungsvermögen des Menſchen aufgehoben oder vernichtet werde. Wenn dieſes Anſchauungsvermögen nicht mehr ſtatt hat, ſo kann es auch keine Zeit mehr geben, als welche bloſs in dieſem Vermögen gegründet iſt, und Dinge, die nicht durch Vorſtellungen des anſchauenden Vermögens, als Gegenſtände deſſelben, vorhanden ſind, ſondern auch dann noch ſeyn ſollen, wenn auch kein ſinnliches Anſchauungsvermögen vorhanden iſt, können wenigſtens nicht in der Zeit ſeyn, ſo daſs die Zeit eine Bedingung oder Beſchaffenheit ſolcher Dinge wäre. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns, wie die Zeit, durch die Sinne auch niemals gegeben werden, ſ. übrigens Idealität (C. 52. M. I, 64.).

Erläuterung dieſer Theorie. Man hat gegen dieſe Theorie folgenden Einwurf gemacht: Veränderungen ſind wirklich und nur in der Zeit möglich, folglich iſt auch die Zeit etwas wirkliches. Daſs Veränderungen wirklich ſind beweiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man auch alle äuſsern Erſcheinungen ſammt den Veränderungen derſelben leugnen wollte. Daſs Veränderungen aber nur in der Zeit möglich ſind, folgt ſchon aus dem Begriff der Veränderung, denn ſie iſt die Veränderung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und demſelben Subject. In dem Leſer, wenn er dieſes lieſet, geht eine Veränderung vor, nehmlich er dachte das, was er lieſet, nicht, und denkt es doch, beides findet in ihm ſtatt. Dies iſt nun nicht möglich zu gleicher Zeit, ſondern nach einander, oder zu verſchiedener Zeit; nehmlich ehe er dies las, dachte er es nicht, und jetzt, da er es lieſt, denkt er es. Da nun dieſe Veränderung wirklich iſt, muſs auch die Zeit wirklich ſeyn, die dieſe Veränderung möglich macht.

Antwort. Es wird auch gar nicht geleugnet, daſs die Zeit etwas wirkliches ſei; ſie iſt die wirkliche Form der innern Anſchauung, Veränderungen ſind aber innere Erfahrungen von unſerm Zuſtande in uns, ich nehme ſie ja vermittelſt meines innern Sinnes wahr, der Leſer nimmt wahr, daſs er erſt das, was er jetzt lieſet, nicht dachte, und nun denkt. Nun muſs alles, was wir innerlich wahrnehmen, auch in der Zeit ſeyn, und in derſelben wahrgenommen werden. Wir haben alſo wirklich die Vorſtellungen von den Beſtimmungen unſers innern Zuſtandes in der Zeit, und wir können gar nicht ohne dieſe Vorſtellung der Zeit ſeyn. Aber die Zeit iſt darum doch nichts für ſich ſelbſt beſtehendes, das da wäre, wenn auch unſer Vorſtellungsvermögen nicht wä-

re. Die Zeit ist eine Art, wie ich mich selbst, mit allen Vorstellungen, die ich habe, äufsern und innern, Anschauungen und Gedanken, Corpern und Bildern der Einbildungskraft, anschauen mufs, aber nicht ein Gegenstand, der auch aufser meinen Anschauungen etwas reales wäre. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen mich anschauen könnte, ohne dafs das Anschauungsvermögen diese Beschaffenheit hätte, dafs es jeden Gegenstand in der Zeit vorstellte, so würde die Veränderung zwar nicht als Veränderung, aber doch als etwas angeschauet werden, was nicht in der Zeit wäre. Die Zeit hängt nehmlich eigentlich nicht den Gegenständen, welche angeschauet werden, sondern blofs dem Subject an, welches sie anschauet (C. 53. M. I. 65.).

Die Ursache dieses Einwurfs ist, dafs die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres innern Sinnes unmittelbar durchs Bewufstseyn klar ist, und man nicht bedachte, dafs auch dieser Gegenstand zur Erscheinung gehört. Dafs die Wirklichkeit der äufsern Gegenstände ein bloſser Schein seyn könne, und mithin auch der Raum, in welchem sie sich befinden, lehrte schon der empirische Idealismus. Die Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft aber sind, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Allein wenn auch diese Classe von Vorstellungen etwas wirkliches, nehmlich wirkliche Vorstellungen, und folglich Erscheinungen sind: so hat auch sie wie jede Erscheinung zwei Seiten. Man kann nehmlich fragen, was ist z. B. der Gedanke eines Menschen, wenn er so betrachtet wird, dafs man dabei von allem dem abstrahirt, was er dadurch ist, dafs der Mensch sich desselben bewufst ist, und ihn im innern Sinn anschauet? und, was ist der Gedanke als Gegenstand des Bewufstseyns und der innern Wahrnehmung? Die Antwort auf die erste Frage

ist: das wissen wir nicht, der Gegenstand mit allen seinen Beschaffenheiten ist problematisch, man kann nicht entscheiden, ob er wirklich, oder auch nur möglich ist. Die Antwort auf die zweite Frage ist: da kommen diesem Gegenstande, als einem Gegenstande der innern Erfahrung, alle die Beschaffenheiten wirklich und nothwendig zu, ohne welche er nicht als Erfahrungsgegenstand vom Anschauungsvermögen erzeuget werden könne, weil dieses Vermögen seine Anschauungen mit diesen Beschaffenheiten, und nicht ohne sie, erzeugen kann (C. 54. M. I, 66.).

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnissquellen solcher Sätze *a priori*, von welchen das Prädicat nicht schon versteckter Weise im Subject liegt, sondern mit dem Subject so verknüpft wird, dass dadurch die Erkenntniss des Subjects erweitert wird (d. i. synthetischer Sätze). Der Grund dieser Verknüpfung ist nehmlich die Anschauung im Raum oder in der Zeit. Die ganze reine Mathematik besteht aus solchen Sätzen. Da aber Raum und Zeit bloss aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringen, so können sie auch nicht auf Dinge an sich, sondern bloss auf Erscheinungen gehen. Wer dagegen, wie Clarke, den Raum und die Zeit für absolute Realitäten hält, und sie für subsistirende Dinge erklärt, der muss, wie Leibnitz sehr gut gezeigt hat, zwei unermessliche, unveränderliche und ewige Undinge annehmen. Wer aber, wie Leibnitz, beide für inhärirend ansieht, muss die apodiktische Gewissheit der Mathematik bestreiten. Denn *a posteriori* findet keine apodiktische Gewissheit statt, weil in der Erfahrung alles zufällig ist. Nun sind aber, wie aus Leibnitzens Meinung folgen würde, die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit nur Geschöpfe der Enbildungskraft, deren Quelle wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss. Die Einbildung hat nehm-

lich, wie diejenigen behaupten, welche der letztern Meinung zugethan ſind, aus den Verhältniſſen des Raums und der Zeit, welche man durch Abſtraction aus der Erfahrung hergenommen hat, etwas gemacht, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Einſchränkungen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht ſtatt finden kann. Clarke mit ſeiner Theorie gewinnt ſo viel, daſs er ſich für die mathematiſchen Behauptungen das Feld der Erſcheinungen frei macht, weil dieſe durchaus Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordern, und die Vertheidiger der Subſiſtenz des Raums eine durchgängige Einförmigkeit und Unermeſslichkeit des Raums und der Zeit behaupten. Dagegen verwirren ſie ſich wieder durch eben dieſe Behauptungen, wenn der Verſtand über das Feld der Erſcheinungen hinaus gehen will. Sie finden ſich nehmlich genöthigt, dann Gott und alle nicht ſinnlichen Dinge in Raum und Zeit zu ſetzen. Leibnitz und ſeine Anhänger gewinnen zwar in Anſehung des letztern, nehmlich, daſs die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie die Dinge, mit Abſtraction von aller Sinnlichkeit, bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand beurtheilen. Allein ſie können dafür nicht zeigen, wie mathematiſche Erkenntniſſe *a priori* möglich ſind, noch wie die Sätze der Mathematik, wenn ſie aus der bloſsen Einbildung entſpringen, mit Recht auf die Erfahrung angewendet werden, und mit derſelben übereinſtimmen können; und ſehen ſich genöthigt, die klareſten mathematiſchen Beweiſe nicht für Einſichten in die Beſchaffenheiten des Raumes zu halten, z. B. von der Theilung des Raumes ins Unendliche; ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten und willkührlichen Begriffen anzuſehen, die nicht auf wirkliche Dinge bezogen werden können (C. 467.). In Kants Theorie iſt beiden Schwierigkeiten abgeholfen (C. 55. ff. M. I. 67.).

Der Raum ist also kein wirklicher Gegenstand, der ohne alle Cörper in demselben äusserlich angeschauet werden kann, sondern blofs die Form der äufsern Anschauung. Der absolute Raum ist nichts anders, als die blofse Möglichkeit äufserer Erscheinungen. Erst wenn Dinge ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) entsteht, vermittelst einer der Form des Raumes gemäfsen empirischen Anschauung ein äufserer Gegenstand, oder ein Gegenstand im Raum. Diese empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume, d. h. aus der Wahrnehmung und der leeren Anschauung, denn man kann die Wahrnehmung nicht vom Raume, auch nicht durch die Einbildungskraft, trennen. Beide sind, als Materie und Form, mit einander verbunden in einer und derselben empirischen Anschauung. Will man eins dieser zwei Stücke aufser dem andern setzen, Raum z. B. aufserhalb allen Erscheinungen, so entstehen daraus allerlei solcher leeren Bestimmungen der äufsern Anschauung, die doch nicht wahrgenommen werden können, dergleichen Clarke gegen Leibnitz anführt. Z. B. Bewegung, oder auch Ruhe, der Welt im unendlichen leeren Raume, eine Bestimmung des Verhältnisses beider, welche keine mögliche Wahrnehmung, und also auch das Prädicat eines blofsen Gedankendinges ist (C. 457. *).

In V, von den Monaden, haben wir gesehen, dafs Leibnitz die Begriffe Materie und Form von dem reinen Verstande verglich, und ganz richtig fand, dafs Materie vor der Form hergehen müsse. Da er nun hierdurch Monaden bekam, welche keinen äufsern Zustand haben, so sahe er natürlicher Weise Raum und Zeit blofs als Verhältnisse an, welche die Ordnung der Monaden angäben, und sahe den Raum für das Verhältnifs in der Verknüpfung der Monaden oder äufserlich noch unbestimmten Substanzen als coexisti-

render Dinge, und die Zeit für das Verhältniſs in der Verknüpfung derſelben als ſuccedirender Dinge, d. i. als Gründe und Folgen, an. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte. Wenn Raum und Zeit wirklich Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, und nicht der Erſcheinungen wären: ſo könnte wegen der Schwierigkeit, welche die Clarkſche Theorie drücken, Raum und Zeit nicht ſubſiſtirend ſeyn. Aber die Leibnitziſche Theorie drücken nicht weniger Schwierigkeiten, wie wir aus Clarkes Einwürfen ſehen, und überdem beweiſen die Gründe, welche man im Art. Expoſition 2, ff. findet, daſs Kants, der Leibnitziſchen und Clarkeſchen entgegengeſetzte Theorie von Zeit und Raum die allein richtige iſt. Hiernach ſind nun Zeit und Raum ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen; und folglich geht hier die Form der Anſchauung (Raum und Zeit als Beſchaffenheiten, die aus der Sinnlichkeit des anſchauenden Subjects, oder dem ſinnlichen Anſchauungsvermögen deſſelben entſpringen) vor aller Materie (den Empfindungen durch die äuſsern und innern Sinne) her, und macht die Erfahrung allererſt möglich, indem ſich die Data derſelben, die Empfindungen, nothwendig in Raum und Zeit ordnen müſſen, wodurch allererſt aus ihnen Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände werden (C. 323).

Wir ſehen hieraus, daſs dieſer berühmte Lehrbegriff Leibnitzens von Raum und Zeit auch aus der Quelle entſprang, aus welcher ſeine andern Verirrungen herfloſſen; daſs er nehmlich gewiſſe Begriffe, welche aus der Urtheilskraft beim Nachdenken über die Gegenſtände, um für dieſe Gegenſtände Principien aufzuſuchen, entſpringen, und zwar hier die Begriffe Materie und Form,

als Bestimmungen sinnlicher Gegenstände, mit Materie und Form, als Bestimmungen der Gegenstände des blossen reinen Verstandes verwechselte. Wenn ich mir durch den blossen Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst des Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustand so verknüpfen, dass diese Verknüpfung nicht in wechselseitiger Wirkung besteht, also nicht ein bloss äusserer Zustand ist, so kann dieses nur in der Ordnung der Ursachen und Wirkungen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft oder Wechselwirkung der Substanzen, und die Zeit als eine gewisse Ordnung in der Dependenz oder Causalität derselben, oder, wie Kant sich ausdrückt, als die dynamische Folge ihrer Zustände (d. i. durch Ursache und Wirkung, oder als das Daseyn ihrer Bestimmungen in der Succession derselben). Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was Raum und Zeit an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu. Er behauptete nehmlich, dass die Sinne unsere Begriffe von den Dingen verwirrten, und dadurch hinderten, dass wir die Dinge nicht so erkenneten, wie sie an sich wären, sondern nur als Erscheinungen; und dieses macht nun auch hier, dass dasjenige, was eine blosse Form dynamischer (oder das Daseyn betreffender) Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten werde. Er hielt also Raum und Zeit für die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, die Dinge aber für intelligibele Substanzen (C. 331. M. I. 373.).

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den blossen Verstand, abstrahirt

von aller Sinnlichkeit, ſo ſagen könnten, daſs wir dadurch eine wirkliche Erkenntniſs derſelben ausſagten, und nicht bloſs etwa Vernunftbegriffe, die einen ganz andern Zweck haben, oder Verſtandesbegriffe, die ohne Anſchauung leer ſind, entwickelten (welches gleichwohl unmöglich iſt, weil wir durch den Verſtand bloſs Erſcheinungen erkennen, und die Dinge an ſich uns nicht durch die ſinnliche Anſchauung gegeben werden können): ſo würde dieſes doch gar nicht auf Gegenſtände, die wir durch die Sinne erkennen, welche nicht Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, gezogen werden können. Wenn alſo von der Erkenntniſs ſinnlicher Gegenſtände die Rede iſt, ſo werde ich in der transſcendentalen Ueberlegung (die Ueberlegung, ob die Vorſtellung zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung gehört) meine Begriffe jederzeit nur als zur ſinnlichen Anſchauung gehörig vergleichen müſſen, und ſo werden Raum und Zeit Beſtimmungen der Erſcheinungen und nicht der Dinge an ſich ſeyn. Was die Dinge an ſich ſind, weiſs ich nicht, und brauche es auch nicht zu wiſſen, weil ſie mir nie vorkommen können, und dieſes auf die Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände keinen Einfluſs hat (C. 332. M. I. 374.).

VIII.

Die Lehre vom Unterſchied des Sinnlichen vom Intellectuellen.

ſ. Aeſthetik, 9. f.

Leibnitz war ein Intellectualphiloſoph, d. h. er behauptete, wie Plato, in den Sinnen ſei nichts als Schein, nur der Verſtand erkenne das Wahre. Er nahm eine myſtiſche Realität der Verſtandesbegriffe an, d. i. daſs man die überſinnliche Welt dadurch erkennen könne. Ja, er meinte, daſs die wahren Gegenſtände bloſs intelligibel, dem

Verstande zugänglich und den Sinnen verborgen, wären, und daſs man dieſe Dinge an ſich durch den, von keinen Sinnen begleiteten, denſelben nur verwirrenden, reinen Verſtand anſchauen könne (C. 881.), ſ. Sinnlichkeit.

IX.

Die Lehre vom höchſten Weſen.

ſ. Gott, 32. ff.

X.

Die Lehre von der Continuität in der Stufenleiter der Geſchöpfe.

Leibnitz lehrte das Geſetz, daſs die Natur keinen Sprung thue. Er ſagt, dieſer Satz ſey in der Phyſik ſehr brauchbar, denn er zerſtöre die Atomen, die kleinen Ruhen und dergleichen Chimären, und berichtige die Geſetze der Bewegung. Dieſen Satz nennt er gewöhnlich das Geſetz der Stetigkeit (*loi de la continuité*), und verſichert, daſs er es zuerſt bekannt gemacht habe (*Theodicée T. II.* §. 348.) ſ. Continuität. 3.

Leibnitz rechnet hierher auch, was vor ihm verſchiedentlich gelehrt war, was er aber zuerſt in Gang gebracht hat, das logiſche Geſetz der Continuität der Arten (*continui ſpecierum, formarum logicarum*), ſ. Affinität, beſonders 9. ff.

XI.

Die Theodicee.

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die

Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen Gottes Weisheit erhebt (S. III. 385.). Leibnitz hat auch eine ſolche Theodicee verſucht. Er behauptet in derſelben, daſs Gott, vermöge ſeiner höchſten Weisheit, verbunden mit einer endloſen Güte, nicht umhin konnte, das Beſte zu erwählen, weil ein geringeres Gut eine Art von Uebel iſt, wenn es ein gröſseres hindert, und etwas beſſer gemacht werden könnte, und ſich alſo in Gottes Handlungen etwas verbeſſern laſſen würde. Nun kann man von der höchſten Weisheit, welche nicht weniger geregelt iſt, als die Mathematik, in der alles gleich oder gar nichts geſchieht, wenn nichts zu unterſcheiden iſt, wohl ſagen, daſs, wenn es unter allen möglichen Welten keine beſte gäbe, Gott gar keine Welt hervorgebracht haben würde. Folglich hat Gott die beſte Welt gewählt, weil er nichts thut, ohne nach der höchſten Vernunft zu handeln. Ein Gegner, der auf dieſes Argument nicht antworten könne, würde vielleicht auf den Schluſs durch ein entgegengeſetztes Argument antworten, und ſagen, daſs die Welt hätte ohne Sünden und Leiden ſeyn können; aber ich leugne, ſagt Leibnitz, daſs ſie dann die beſte geweſen ſeyn würde. Alles iſt in jeder möglichen Welt aufs genaueſte verknüpft; die Welt iſt jedesmal ganz aus einem Stücke, wie ein Ocean; die geringſte Bewegung in derſelben pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort, obgleich dieſe Wirkung nach Proportion der Entfernung weniger merklich wird. Und ſo kann nichts im Univerſum verändert werden (eben ſo wenig, als in einer Zahl), ohne daſs es ſein Weſen, oder, wenn man will, ſeine numeriſche Individualität verliert. Tiedemann ſagt ganz richtig (Geiſt der ſpecul. Phil. B. VI. S. 442.): von dieſem Satze finde ich den Beweis nicht in der Allgemeinheit, wie er ſie, als gültig von jeder Welt, haben muſs.

b. Durch den Grundſatz von der beſten Welt ſucht nun Leibnitz die vom Uebel hergenommenen Schwierigkeiten zu löſen, und zu zeigen, daſs aus deſſen Daſeyn nichts folgt, was den göttlichen Vollkommenheiten im geringſten nachtheilig ſey, oder berechtige, an ihnen zu zweifeln. Er ſtellt die Sache ſo vor: die Uebel ſollten eigentlich nicht dieſen Namen führen, denn ſie ſind wirklich etwas Gutes, weil ſie zur beſten Welt gehören. Es iſt wahr, daſs man ſich Welten als möglich einbilden kann, die ohne Sünde und ohne Unglück ſind; aber dieſe Welten würden weit ſchlechter ſeyn, als die unſrige; ich kann das nicht im Einzelnen darthun, ſagt er, denn kann ich unendliche Dinge erkennen, darſtellen und vergleichen? Man muſs es aber aus der Wirkung (*ab effectu*) ſchlieſsen, weil Gott dieſe Welt, ſo wie ſie iſt, gewählt hat.

c. Man kann das Uebel metaphyſich, phyſiſch und moraliſch nehmen. Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der bloſsen Unvollkommenheit; das phyſiſche Uebel in dem Leiden; und das moraliſche Uebel in der Sünde. Von dieſen Uebeln liegt das metaphyſiſche im Weſen der Dinge, und war demnach ſchlechterdings unvermeidlich. Jede Creatur iſt weſentlich eingeſchränkt, und hat dieſe Unvollkommenheit ſchon von aller Ewigkeit her in Gottes Begriffen. Schafft nun Gott etwas, ſo ſchafft er bloſs das Reelle, das Poſitive; das Negative bedarf keiner hervorbringenden Urſache. An dieſem Uebel iſt alſo Gott nicht Schuld. Das moraliſche Uebel entſpringt aus der Freiheit, und deren Miſsbrauch zunächſt; ſeine erſte Urſache aber iſt die urſprüngliche Unvollkommenheit in dem Weſen der Creaturen, d. h. das metaphyſiſche Uebel. Denn man muſs bedenken, daſs vor der Sünde eine urſprüngliche Unvollkommenheit in der Creatur iſt, weil die Creatur

wesentlich beschränkt ist, daher kann sie nicht alles wissen, und kann daher irren und andere Fehler begehen. Gott will das moralische Uebel nicht. Er läſst die Sünde bloſs zu; denn er würde gegen das fehlen, was er sich selbst schuldig ist, was er seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit schuldig ist, wenn er nicht dem groſsen Resultat aller seiner Tendenzen zum Guten folgte, und wenn er nicht das wählte, was schlechthin das Beste ist, ungeachtet des Moralischbösen, welches durch die höchste Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten darin verwickelt ist. Er will also das moralische Uebel nur als Bedingung *sine qua non* zulassen, oder aus hypothetischer Nothwendigkeit, welche es mit dem Besten verbindet. Das physische Uebel, Leiden, Elend und dergleichen, betrachtet Leibnitz als Folge, oder eigentlich als Strafe des moralischen, und findet eben deswegen wenig Schwierigkeiten, den Schöpfer zu rechtfertigen. Daſs man auch oft wegen schlechter Handlungen Anderer leidet, rechtfertigt er damit, daſs diese Leiden uns allemal ein weit gröſseres Glück bereiten. Endlich, sagt er, gehören die Leiden, wie die Miſsgeburten, mit zur Weltordnung, es war besser, diese Mängel zuzulassen, als die allgemeinen Gesetze zu übertreten; ja, diese Miſsgeburten selbst gehören zur Naturordnung, sie sind dem allgemeinen Willen Gottes gemäſs, gerade wie in der Mathematik es manchmal scheinbare, dennoch aber in eine groſse Ordnung sich auflösende Unregelmäſsigkeiten giebt. Bei der Ungleichheit unter den Menschen erinnert er, nicht alles müsse gleich seyn; die Ameise dürfe kein Pfau, die Felsen nicht alle gleich hoch, oder mit Blumen bedeckt seyn; Armuth und Reichthum gleich zu vertheilen, sey nicht schicklich; die Pfeifen einer Orgel können ja nicht alle gleiche Gröſse haben. Als einen Rechtfertigungsgrund von nicht geringem Gewichte fügt Leibnitz noch bei, daſs weniger physisches Uebel, Verdruſs nehmlich,

Schmerz, Krankheit und dergleichen, als phyſiſches Gutes in der Welt vorhanden iſt. Zum phyſiſchen Guten gehört nicht bloſs Vergnügen, ſondern ſehr oft ein gewiſſer Mittelzuſtand, wo man weder leidet, noch ſehr ergötzt wird, Geſundheit z. B.; denn man iſt wohl genug, wenn man nicht übel iſt, wie es ein Grad von Weisheit iſt, keine Thorheit an ſich zu haben. Alle Empfindungen alſo, die uns nicht miſsfallen, alle Uebungen unſerer Kräfte, die uns nicht beſchweren, und deren Hinderung uns läſtig fallen würde, ſind phyſiſche Güter, wenn ſie auch kein Vergnügen gewähren. Ja, der zu häufige Genuſs und die Gröſse der Vergnügungen würden ſehr groſse Uebel ſeyn, die hochgewürzten Speiſen ſchaden der Geſundheit, und überhaupt ſind die cörperlichen Ergötzungen allemal Verſchwendungen der Lebensgeiſter. Die Vergnügungen des Geiſtes ſind die reinſten und geſchickteſten zur Erhaltung einer dauerhaften Zufriedenheit. Daſs oft das Uebel für zahlreicher gehalten wird, kommt daher, daſs es unſre Aufmerkſamkeit mehr auf ſich zieht. Geſetzt aber auch, unſere Erde enthalte wirklich mehr Böſes als Gutes, ſo darf doch nicht von unſerer Erde auf die ganze Welt geſchloſſen werden. Auch iſt ja möglich, daſs das Gute in den nicht denkenden Geſchöpfen, das Uebel in den denkenden überwiegend iſt. Das, was wir von der Welt kennen, iſt beinahe Nichts gegen das, was wir nicht kennen, und doch Urſache haben zuzulaſſen; da nun alle Uebel, die man uns entgegenſetzen kann, in dieſem Beinahe-Nichts ſind: ſo iſt es möglich, daſs alle Uebel auch ein Beinahe-Nichts ſind in Vergleichung mit dem Guten, das im Univerſum iſt.

d. Gott weiſs alles Zukünftige vorher, denn es iſt eine Folge der Weltordnung; dies ſtehet der Freiheit nicht entgegen, denn wären die freien Handlungen auch ganz unabhängig von Gottes Rathſchlüſſen, ſo würden ſie ſich dennoch vorher

ſehen laſſen, denn Gott würde ſie ſo ſehen, wie ſie ſind, ehe er beſchlöſſe, ihnen das Daſeyn zu geben. Dies folgt auch daraus, daſs alles einen zureichenden Grund hat, und alle Weltbegebenheiten in durchgängiger Verknüpfung ſtehen. Wie kann aber Gott die Verbrechen ſtrafen, wenn er durch die Weltenordnung ſie ſelbſt dazu macht? Die Vorherbeſtimmung unſrer Handlungen durch vorausgehende Urſachen bringt keine Nothwendigkeit in die Willensentſchlüſſe, indem der Wille durch die Bewegungsgründe bloſs geneigt gemaaht, nicht genöthigt wird, alſo die Entſchlüſſe dadurch nur Gewiſsheit, nicht Nothwendigkeit bekommen. Die Vorherbeſtimmung aller Begebenheiten, hebt ihre Zufälligkeit nicht auf, hat nicht abſolute oder geometriſche Nothwendigkeit zur Folge, mithin wird durch ſie die Freiheit nicht vernichtet. Geſetzt, einer habe den gröſsten Durſt, oder jede andere Begierde im höchſten Grade; er kann doch ſtets Gründe finden, ihr zu widerſtehen. Aber Abweſenheit abſoluter Nothwendigkeit iſt ja zur Moralität hinreichend! Gott hat unter allen möglichen Welten die erwählt, worin die freien Geſchöpfe ſolche oder ſolche Entſchlüſſe faſſen würden; mithin iſt durch dies Decret die Natur der freien Handlungen nicht geändert, nur ſind dadurch die Handlungen ſelbſt zur Wirklichkeit gebracht worden. Wenn Gott das Beſte wählt, wird auch das Gegentheil nicht dadurch unmöglich, es läſst ſich, abſtract genommen, ſo gut als das andere ausführen; Gott handelt nach eigenem Antriebe, ohne äuſsern Zwang. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, ſondern umgekehrt, der Geiſt wirkt durch die Bewegungsgründe; denn dieſe ſind nichts anders, als ſeine Diſpoſitionen oder Stimmungen, mithin bloſs in ihm ſelbſt. Nach der vorher beſtimmten Harmonie entſpringen alle Handlungen einfacher Subſtanzen allein aus ihrem Innern, aus allmähliger Entwickelung des in ihnen enthaltenen Princips der Thätigkeit. Die äu-

ſsere Einwirkung fällt gänzlich weg, und es wird die vollkommenſte Spontaneität (Selbſtthätigkeit) erhalten. Unſere Entſchlieſsungen hängen zwar nicht ganz von uns ab, aber wir vermögen doch unſern Willen durch Umwege zu lenken, indem wir nehmlich auf die Zukunft ſolche Maaſsregeln ergreifen, wodurch unſre gegenwärtigen Triebe und Neigungen andre Richtungen bekommen. Das Beſtreben, nach dem Erkannten zu handeln, iſt vom Erkenntniſs verſchieden, und kommt nicht aus dem Erkennen, ſondern aus der Spontaneität der Seele, da hingegen der Beifall im Erkennen ſelbſt ſchon enthalten iſt, und aus ihm nur bemerkbarer ſich entwickelt. Dieſemnach giebt es kein vollkommenes Gleichgewicht der Beweggründe, ſonſt würde daraus ein gänzliches Nichthandeln folgen, und gleich Buridans Eſel (zwiſchen zwei Wieſen) würden Menſchen mit gleichem Hunger und gleichem Durſte vor Hunger und Durſt ſterben, wenn ſie in gleicher Entfernung zwiſchen Speiſe und Trank ſich befänden. Nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden iſt ſo ein Fall unmöglich, er iſt eine Erdichtung, die im Univerſum nicht ſtatt haben kann, in der Naturordnung. Denn das Univerſum kann durch eine Ebene, welche mitten durch den Eſel ſenkrecht und ſeiner Länge nach geht, nicht in zwei ganz gleiche Theile getheilt werden, ſo daſs auf beiden Seiten alles gleich und ähnlich wäre. Wenn eine Wirkung gewiſs iſt, ſo iſt es auch die Urſache, die jene hervorbringen wird; und wenn die Wirkung geſchieht, ſo wird es immer durch eine proportionirte Urſache ſeyn. Strafen können ſtatt haben, um die ſchädlichen Mitglieder wegzuräumen, um die Uebertreter zu beſſern, und um Andern zum Beiſpiel zu dienen; ſie ſind alſo keinesweges überflüſſig, weil die Erfahrung lehrt, daſs ſie dieſen Erfolg haben. Und dieſer Erfolg, er ſey nun ein Uebel oder ein Gutes, iſt nur durch die gebrauchten Belohnungen und Strafen und unter

deren Vorausſetzung unausbleiblich. Uebrigens können wir die Urſachen nicht allemal wiſſen, um welcher willen Gott dies oder jenes thut, und den einen in gute, den andern in ſchlechte Umſtände verſetzt.

Kant hat in einer Abhandlung, welche den Titel hat: Ueber das Miſslingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee (S. III. 385. ff.) gezeigt, daſs keine Theodicee möglich iſt, woraus dann folgt, daſs auch die Leibnitziſche nothwendig miſsglücken muſste.

Zu einer Theodicee, ſagt Kant, wird erfordert, daſs derjenige, welcher ſich anmaſst, die Sache Gottes zu vertheidigen, beweiſe, entweder

1. daſs das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſei.

 Dieſes bemühet ſich auch Leibnitz zu beweiſen in b;

oder

2. daſs wenn es auch etwas zweckwidriges in der Welt gebe, es doch gar nicht als Factum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe.

 Dieſes will Leibnitz zeigen in c;

oder

3. daſs es wenigſtens nicht als Factum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern bloſs der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Dieſes will Leibnitz in d zeigen.

(S. III, 386.).

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt dreifacher Art:

I. das ſchlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck noch Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann; dies iſt das moraliſche Zweckwidrige, oder das eigentliche Böſe der Sünde, was Leibnitz das moraliſche Uebel nennt;

II. das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Mittels zuſammen beſteht; dieſes iſt das phyſiſche Zweckwidrige, oder das eigentliche Uebel (der Schmerz), was Leibnitz das phyſiſche Uebel nennt;

III. das Zweckwidrige im Miſsverhältniſs der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen Einwürfe, die von dieſem Miſsverhältniſs hergenommen ſind, fehlt ganz in Leibnitzens Theodicee.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, ſind alſo auch drei:

A. die Heiligkeit deſſelben, als Geſetzgebers (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem Böſen;

B. die Gütigkeit deſſelben, als Regierers (Erhalters), im Gegenſatze mit dem Uebel;

C. die Gerechtigkeit desselben, als Richters (Vergelters), im Gegensatze mit der Straflosigkeit der Lasterhaften.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen giebt es drei Rechtfertigungsgründe.

a. Es giebt gar kein Moralischböses; für das Weltbeste mag das, was wir das Moralischböse nennen, gerade das schicklichste Mittel seyn; die Wege des Höchsten sind nicht unsre Wege (*sunt superis sua jura*).

Diese Apologie ist ärger als die Beschwerde, sie bedarf keiner Widerlegung, und kann der Verabscheuung jedes Menschen, der das Mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b. Es giebt ein Moralischböses, allein dies entspringt aus der Freiheit, und dem Missbrauch derselben; die Ursache dieses Missbrauchs ist aber die ursprüngliche Unvollkommenheit in dem Wesen der Creaturen, das heisst, in der Einschränkung des Wesens der Dinge.

Dies ist Leibnitzens erster Rechtfertigungsgrund für die höchste Weisheit in Ansehung des Moralischbösen. Aber durch diesen Grund wird das Böse selbst gerechtfertigt; und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böse zu nennen.

c. Die Schuld des Moralischbösen fällt auf den Menschen, nicht auf Gott; denn Gott hat es als That des Menschen aus weisen und gütigen Ursachen blos zugelassen.

Dies ist ein anderer Rechtfertigungsgrund, mit dem Leibnitz Gottes höchste Weisheit zu retten meint. Allein, wenn man auch an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will, so läuft doch diese Apologie mit der vorigen auf einerlei Folge hinaus. Da es Gott unmöglich war, das Böse zu verhindern, so liegt der Grund davon in dem Wesen der Dinge, also fällt die Schuld davon nicht auf den Menschen, und es ist kein moralisches Böse, sondern ein Uebel.

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das Moralischböse weg, und heben alle Moralität auf. Schon Plato rechtfertigte Gott auf diese unstatthafte Art.

II. Wider die Beschwerde gegen die Gütigkeit des göttlichen Willens aus dem physischen Uebel giebt es auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt gar kein Uebergewicht der Uebel über die angenehmen Genüsse des Lebens; denn jeder will doch lieber leben als todt seyn, und die Selbstmörder haben den Selbstmord doch bis zum Augenblick der That aufgeschoben, und folglich bis dahin mehr angenehme Genüsse als Schmerz gehabt; und wenn sie sich nun das Leben nehmen, so gehen sie doch in einen Zustand über, in welchem sie ohne alle Empfindung, also auch ohne Empfindung des Schmerzes sind. Folglich giebt es auch für den Unglücklichsten, den Selbstmörder, mehr angenehme Genüsse, als Uebel.

Allein, man kann diese Sophisterei sicher der Beantwortung eines jeden Menschen von gesundem Verstande überlassen, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat; er wird gewiss (wie auch schon Bayle und la Mothe le Vayer sagen) das Spiel des Lebens auf dieser unsrer Erdenwelt unter keinerlei Bedingung noch einmal durchzuspielen Lust haben.

Al-Rasi lehrte daher, in einem Buche, Theosophie betitelt: es gäbe mehr Uebel als Gutes; man vergleiche, sagt er, des Menschen Vergnügungen, die er zur Zeit des Glücks geniesst, mit den Schmerzen, Qualen, Sorgen und Aengsten in Zeiten des Unglücks: so wird man finden, das Menschenleben sei ein grosses Uebel, eine grosse Strafe (Tiedemann IV. S. 159).

b. Es giebt in der Welt ein Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen; allein dies kann von der Natur eines thierischen Geschöpfs nicht getrennt werden.

So rechtfertigt der Graf Veri die höchste Weisheit, in dem Buche: über die Natur des Vergnügens. Aber auch Plato, die Stoiker, Plotin, Augustinus, Aeneas aus Gaza, Moses Maimonides und später Leibnitz rechtfertigen Gott so. Aber, wenn dem also ist, warum hat uns denn der Urheber unsers Daseyns ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist?

c. Gott hat uns um einer künftigen Glückseligkeit willen in die Welt gesetzt, vor jener Glückseligkeit muſs aber ein mühe- und trübsalvoller Zustand hergehen, damit wir durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener Herrlichkeit würdig werden.

Warum soll es denn aber für die Gottheit nicht thunlich gewesen seyn, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen?

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das physische Uebel weg, indem sie es als unentbehrlich zum Wohl, also selbst für etwas Gutes ausgeben.

III. Wider die Beschwerde gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Willens aus der Straflosigkeit des Bösewichts giebt es endlich auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt keine Straflosigkeit; denn die innern Vorwürfe des Gewissens plagen den Lasterhaften noch ärger als Furien.

Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Misſverstand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nehmlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge.

b. Es giebt in der Welt zwar Straflosigkeit; allein dies ist eigentlich nicht moralische Misshelligkeit, weil es eine Eigenschaft der Tugend ist, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, wozu der Schmerz des Tugendhaften aus der Vergleichung seines Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften auch gehört.

Allein dann müſste wenigſtens noch das Ende des Lebens die Tugend krönen und das Laſter beſtrafen. Die Erfahrung giebt aber viele Beiſpiele davon, daſs dieſes Ende oft widerſinnig ausfällt; und alſo ſcheint das Leiden dem Tugendhaften nicht zugefallen zu ſeyn, damit ſeine Tugend rein ſei, ſondern weil ſie es iſt, und weil ſie den Regeln der klugen Selbſtliebe entgegen war.

c. In dieſer Welt muſs alles Wohl oder Uebel bloſs als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, beurtheilt werden.

Allein worauf will man alsdann die Behauptung gründen, daſs dies in einem zukünftigen Leben anders ſeyn werde?

Dieſe Rechtfertigungsgründe vernünfteln alſo die Strafloſigkeit weg, aber ohne Erfolg.

Leibnitzens, und alle bisherige, Theodicee, leiſtet alſo nicht, was ſie verſpricht. Ob aber nicht mit der Zeit noch eine tüchtigere Theodicee werde gefunden werden, das bleibt dabei noch immer unentſchieden, wenn wir nicht mit Gewiſsheit darthun: daſs unſre Vernunft zur Einſicht in

das Verhältniſs, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe,

ſchlechterdings unvermögend ſei; dann iſt alle

Theodicee ganz unmöglich. Und dies läſst ſich ſo darthun:

Wir haben von einer Kunſtweisheit in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff (ſ. Kunſtweisheit), auch von einer moraliſchen Weisheit (ſ. Weisheit, moraliſche); aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff. Denn

1. als Naturweſen bloſs dem Willen ſeines Urhebers folgen zu müſſen;

2. als freihandelndes Weſen dennoch der Zurechnung fähig zu ſeyn,

iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee des höchſten Guts (in der überſinnlichen Welt, ſ. Gut, höchſtes) zuſammen denken müſſen; aber, weil es uns unmöglich iſt, das Ueberſinnliche (Intelligibele) zu erkennen, nicht einzuſehen vermögen. S. übrigens: Theodicee.

Leichtgläubigkeit,

credulitas, *crédulité*. Der Glaube, der ſich auf Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens bezieht (U. 463). Glaube iſt hier die Denkungsart im Fürwahrhalten, nicht ein einzelner Akt. Gegenſtände des möglichen Meinens ſind ſolche Objecte, die zwar Gegenſtände der Sinnenwelt, aber doch für unſre Erfahrungserkenntniſs unzugänglich ſind, z. B. die magnetiſche Materie, oder die Bewohner anderer Planeten. Nun kann man zwar einen doctrinalen Glauben an ſolche Gegenſtände haben (ſ.

Fürwahrhalten, 11.), allein dieser Glaube ist doch nur zufällig. Wer nun diesen Glauben für gleich unumstöfslich mit dem nothwendigen hält, und so Gegenstände der Meinung mit Gegenständen des Glaubens verwechselt; oder wer diesen Glauben für eben so sicher hält als ein auf unumstöfslichen Gründen beruhendes Wissen, und so Gegenstände der Meinung mit Thatsachen verwechselt, ist leichtgläubig im Theoretischen. Gegenstände des möglichen Wissens sind solche Objecte, die entweder Gegenstände der Sinnenwelt sind, so dafs von ihnen eine Erfahrungserkenntnifs möglich ist, oder die doch die nothwendigen Gesetze für die Gegenstände der Sinnenwelt enthalten, und sich als solche beweisen lassen. Diese Gegenstände heifsen Thatsachen. So sind z. B. das Daseyn unsrer Sonne sowohl, als auch dafs zweimal zwei vier ist, Thatsachen; die erstere aber ist eine empirische, die andere eine Thatsache *a priori*. Die empirischen Thatsachen sind wieder von zweierlei Art: solche, die auf unsrer eigenen Erfahrung beruhen, und folglich Gegenstände des unmittelbaren empirischen Wissens sind; und solche, die auf Andrer Erfahrung beruhen, und daher Gegenstände des mittelbaren empirischen, oder historischen Wissens sind. Dafs eine Sonne am Himmel steht, ist eine unmittelbare Thatsache, denn ein Jeder, der Augen hat, kann sie sehen; dafs der Kaiser Augustus gelebt hat, ist eine historische Thatsache, und beruhet auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse Anderer. Der sogenannte historische Glaube oder das Fürwahrhalten auf das Zeugnifs Anderer ist eigentlich kein Glaube, sondern ein Wissen, denn es stützt sich auf objective Gründe. Wir können mit derselben Gewifsheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugnifs Anderer annehmen, als wenn wir durch Thatsachen der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei dem historischen empirischen Wissen ist et-

was Trügliches, aber auch bei dem unmittelbaren. Zu den Erforderniſſen eines unverwerflichen Zeugen gehört Authenticität (Tüchtigkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen können) und Integrität (Ehrlichkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen wollen. Wer nun, ohne Rückſicht auf Authenticität und Integrität der Zeugen, eine hiſtoriſche Thatſache für wahr hält, der iſt leichtgläubig, im engſten Sinne des Worts. Aber auch der, welcher Vernunftwahrheiten oder Thatſachen *a priori* ohne Rückſicht auf objective Gründe oder ſolche, die für Jedermann gültig ſind, für wahr hält, iſt leichtgläubig im Theoretiſchen. Und ſo kann man auch ſagen: Leichtgläubigkeit iſt die theoretiſche Denkungsart (die Denkungsart, welche die Erkenntniſs oder das Wiſſen betrifft, wozu auch das Handeln gehört, in ſo fern daſſelbe nicht in Beziehung auf Moralität betrachtet wird) im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretiſche Erkenntniſs unzugänglich iſt. Nun iſt dieſe Unzugänglichkeit entweder zufällig und willkührlich (ſubjectiv), oder nothwendig und unwillkührlich, und im letztern Fall betrifft ſie entweder ſinnliche oder überſinnliche Gegenſtände. Im erſtern Fall betrifft die Leichtgläubigkeit Gegenſtände des möglichen Wiſſens, und iſt die ſchlimmſte von allen; im zweiten Fall betrifft ſie Gegenſtände des möglichen Meinens; im dritten Fall ſolche, für die es, ihrer Natur nach, gar keine objectiven Gründe geben kann. Die Leichtgläubigkeit der letztern Art verdient am wenigſten Tadel, weil die ſubjectiven Gründe (moraliſchen Glaubensgründe) für ſolche Gegenſtände ſehr leicht für objective Gründe gehalten werden können. Man könnte daher denjenigen, welcher der Maxime nachhängt, Zeugniſſe ohne Rückſicht auf ihre Authenticität und Integrität zu glauben, leichtgläubiſch, denjenigen aber, welcher ſubjective Gründe für objective hält, und Gegenſtände theoretiſch begrün-

den zu können vermeint, von denen dies doch, ihrer Natur nach, nicht möglich iſt, leichtgläubig nennen (U. 462. ff. L. III. *).

Leidenſchaft,

paſſio animi, perturbatio animi, paſſion. Eine Neigung, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchwert oder unmöglich macht (U. 121. A. 203.). Die Neigung iſt aber eine habituelle Begierde. Folglich iſt die Leidenſchaft eine ſolche zur Gewohnheit gewordene Begierde eines Menſchen, welche es ihm ſchwer oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen. Sie iſt eine Neigung, welche die Herrſchaft über uns ſelbſt ausſchlieſst (R. 20.*)). So iſt die Rachſucht diejenige Begierde, welche man die Rachbegierde nennt, wenn ſie einem Menſchen ſo zur Gewohnheit geworden iſt, daſs ſie es ihm erſchwert oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch den Grundſatz der Verſöhnlichkeit, oder die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haſs zu erwidern, zu beſtimmen. Wer alſo der Rachſucht ergeben iſt, hat, in Anſehung der Rachbegierde, d. i. der Begierde, denen Schaden zu thun, die ihn beleidigt haben, keine Herrſchaft über ſich ſelbſt, ſondern wird von dieſer Begierde beherrſcht. Man kann alſo ſagen, daſs die Leidenſchaft diejenige Neigung iſt, durch welche die Vernunft verhindert wird, ſie, in Anſehung einer gewiſſen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen (A. 226.).

Man benennt die Leidenſchaft (die aus der Cultur der Menſchen hervorgehenden Neigungen), mit dem Worte Sucht, z. B. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht, Herrſchſucht u. ſ. w. Leiden-

ſchaft ſetzt immer eine Maxime (Handlungsregel) des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeſchriebenen Zwecke zu handeln. Sie iſt alſo jederzeit mit der Vernunft des Subjects verbunden, daher kann man bloſsen Thieren eben ſo wenig Leidenſchaften beilegen, als reinen Vernunftweſen. Man nennt bei bloſsen Thieren auch die heftigſte Neigung (z. B. die Geſchlechtsvermiſchung) nicht Leidenſchaft, weil ſie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet, mit welcher die Leidenſchaft in Colliſion kommt, deren Ausbruch alſo dem Menſchen zugerechnet werden dann (A. 232.). Auch enthält die Leidenſchaft immer ein beharrliches Princip in Anſehung des Gegenſtandes, auf den ſie gerichtet iſt. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht u. ſ. w. werden nie vollkommen befriedigt, und werden eben daher unter die Leidenſchaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt (A. 227). Das Vermögen des geſcheuten Mannes, die von Leidenſchaften Beherrſchten zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, darf verhältniſsmäſsig deſto kleiner ſeyn, je mächtiger die Leidenſchaft iſt, die den andern Menſchen beherrſcht (A. 236.).

Leidenſchaften ſind Krebsſchäden für die reine praktiſche Vernunft, und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt ſeyn will und ſich der Herrſchaft des Grundſatzes entzieht, durch den die Heilung allein möglich wäre (A. 227).

Gleichwohl haben die Leidenſchaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die ſich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundſätzen Platz genommen hat), und es heiſst: daſs nie etwas Groſses in der Welt ohne heftige Leidenſchaften ausgerichtet worden, und die Vorſehung ſelbſt habe ſie weislich gleich als Springfedern in die menſchliche Natur gepflanzt. Von den Neigungen iſt dieſes wahr, aber daſs dieſe Leidenſchaften wer-

den dürften, ja wohl gar ſollten, hat die Vorſehung nicht gewollt, und ſie in dieſem Geſichtspunct vorſtellen, mag einem Dichter verziehen werden (z. E. einem Pope, welcher ſagt: iſt die Vernunft ein Magnet, ſo ſind die Leidenſchaften Winde); aber die Philoſophie darf dieſen Grundſatz nicht an ſich kommen laſſen, ſelbſt nicht, um ſie als eine proviſoriſche (vorläufige) Veranſtaltung der Vorſehung zu preiſen, welche abſichtlich, ehe das menſchliche Geſchlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, ſie in die menſchliche Natur gelegt hätte (A. 229).

Bei allen dieſen Unterſuchungen über die Leidenſchaft fehlt doch noch ein weſentliches Kennzeichen derſelben, durch deſſen Mangel auch die angegebenen Erklärungen zu weit ſind. Leidenſchaften können nur ſolche Neigungen ſeyn, die von Menſchen auf Menſchen gerichtet ſind, ſo fern dieſe auf Zwecke gehen, in welchen beide Menſchen miteinander zuſammenſtimmen, oder einander widerſtreiten (A. 234). Hierdurch zerfallen alle Leidenſchaften in zwei Claſſen, nehmlich in die der Liebe, bei denen die Zwecke der Menſchen zuſammenſtimmen, und in die des Haſſes, bei denen die Zwecke einander widerſtreiten. Neigungen, die bloſs auf Sachen, z. B. eine Kuh gerichtet ſind, kann man nur leidenſchaftliche Neigungen nennen (A. 230.).

Die Leidenſchaften werden eingetheilt in

1. die Leidenſchaften der natürlichen (angebohrnen) Neigung, oder ſolche, die bloſs der thieriſchen Natur des Menſchen angehören. Es giebt eigentlich nur drei Hauptnaturtriebe, nach welchen ſich auch die Leidenſchaften müſsten claſſificiren laſſen, weil jede Leidenſchaft eine Neigung oder habituelle Begierde iſt, und jede Be-

gierde einen Naturtrieb vorausſetzt, aus welchem ſie entſpringt. Die drei Naturtriebe ſind nun: der Erhaltungstrieb, der Geſchlechtstrieb und der Geſelligkeitstrieb. Allein aus allen dieſen Naturtrieben können zwar leidenſchaftliche Neigungen entſtehen, aber nicht aus allen Leidenſchaften. Leidenſchaften gehen eigentlich nur auf Menſchen, und können auch nur durch ſie befriedigt werden. Aus dem Erhaltungstriebe entſpringen daher wohl leidenſchaftliche Neigungen, z. B. zum Trunk, zum Spiel, zur Jagd, oder leidenſchaftliche Abneigungen, z. B. vor dem Bieſam, dem Brandwein; aber man nennt dieſe verſchiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben ſoviel Leidenſchaften. Es ſind nur ſo viel verſchiedene Inſtincte, d. i. ſo vielerlei bloſs-Leidendes im Begehrungsvermögen. Die Leidenſchaften verdienen daher nicht nach den Gegenſtänden des Begehrungsvermögens (deren es unzählige giebt), ſondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Miſsbrauchs, den Menſchen von ihrer Perſon oder ihrer Freiheit unter einander machen, da ein Menſch den andern bloſs zum Mittel ſeiner Zwecke macht, claſſificirt zu werden (A. 232. f.). Der Geſchlechtstrieb aber giebt

a. die Leidenſchaft der Geſchlechtsneigung; und der Geſelligkeitstrieb giebt

b. die Leidenſchaft der Freiheitsneigung oder der wilden Geſetzloſigkeit. Beide Leidenſchaften ſind mit Affect verbunden, und können daher auch erhitzte Leidenſchaften (*paſſiones ardentes*) genannt werden.

2. Die Leidenſchaften der aus der Cultur (ſ. Glückſeligkeit 13.) der Menſchen hervorgehenden (erworbenen) Neigung, oder ſolche, die der Menſchheit in der Natur des Menſchen an-

gehören. Wenn der Menſch nehmlich ſich tauglich macht, ſich Zwecke zu ſetzen, und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen, d. i. ſich cultivirt: ſo können die Gegenſtände in der Natur, welche er als Mittel gebraucht, auch Menſchen ſeyn. Die Neigung des Menſchen, auf andre Menſchen Einfluſs zu haben, um ſie als Mittel zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, oder ihre Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten zu lenken und beſtimmen zu können, und ſo im Beſitz derſelben, als bloſser Werkzeuge ſeines Willens zu ſeyn, kann nun Leidenſchaft werden (A. 235.). Es giebt aber drei Mittel, auf die Neigungen anderer zu wirken: Ehre, Gewalt und Geld. Daher giebt die Neigung zu dieſen Mitteln, um dadurch auf die Neigung Anderer zu wirken, drei Leidenſchaften:

a. die Ehrſucht;

b. die Herrſchſucht;

c. die Habſucht.

(A. 233. 235. f.)

Dieſe Leidenſchaften ſind Neigungen, welche bloſs auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen. Sie haben daher den Anſtrich der Vernunft. Die Vernunft iſt nehmlich ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen der Ideen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können. Dieſe Leidenſchaften können auch Leidenſchaften des Wahnes genannt werden, weil die bloſse Meinung Andrer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleichſetzen, Wahn heiſst (A. 233.).

Alle übrigen Leidenſchaften ſind dieſen fün-

ſen untergeordnet, und können von ihnen abgeleitet, oder auf ſie bezogen werden. So entſpringt z. B. die Rachſucht aus der Rechtsbegierde, welche, als Leidenſchaft, von der Freiheitsneigung abzuleiten iſt (A. 234.).

Affecten (*affectus*) ſind von Leidenſchaften ſpecifiſch (weſentlich) verſchieden *). Ein Affect iſt eigentlich eine Gemüthsbewegung, welche das Gemüth unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundſätze anzuſtellen, um ſich darnach zu beſtimmen. So iſt z. B. der Zorn ein Affect, welcher in der Gemüthsbewegung des Unwillens über erlittene Beleidigungen beſteht, und es nicht bloſs unmöglich macht, die Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen, ſondern ſogar Ueberlegungen über die Grundſätze anzuſtellen, durch welche wir unſere Willkühr beſtimmen könnten. Der Affect macht es uns unmöglich, uns vernünftige Vorſtellungen darüber zu machen, ob wir uns unſerm Gefühl überlaſſen, oder daſſelbe unterdrücken ſollen. Der Unwille iſt nehmlich ein Gefühl der Unluſt über die erlittene Beleidigung, und wenn uns dieſes Gefühl ſo überraſcht, daſs dadurch die Faſſung unſers Gemüths aufgehoben wird, ſo iſt dieſes Gefühl ein Affect (A. 204.) und heiſst der Zorn.

Affect und Leidenſchaft ſind daher durch folgende Beſtimmungen zu unterſcheiden:

1. Affecten gehören zum Gefühl; Leidenſchaften gehören dem Begehrungsvermögen zu; daher

*) Baumgarten (Metaphyſik. §. 501) hält beide für einerlei.

2. entſteht auch der Affect plötzlich, iſt ſtürmiſch, jäh oder jach (*animus praeceps*), und geht ſchnell vorüber, die Leidenſchaft aber läſst ſich Zeit und iſt anhaltend, nehmlich eine zur eingewurzelten, bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde.

3. Im Affect wird die Freiheit des Gemüths gehemmt, es wird ihr nur auf einen Augenblick Einhalt oder Abbruch gethan; in der Leidenſchaft aber wird die Freiheit des Gemüths aufgehoben, ſie geht auf eine lange Zeit, oft auf immer verloren (U. 121). Die Leidenſchaft findet ihre Luſt und Befriedigung am Sklavenſinn. Weil indeſſen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachläſst: ſo ſeufzt der Unglückliche unter ſeinen Ketten, von denen er ſich gleichwohl nicht losreiſsen kann (A. 228).

4. Der Affect geht vor der Ueberlegung her, iſt unvorſetzlich, unbeſonnen und übereilt, d. i. er wächſt geſchwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung ſchwerer oder unmöglich macht; die Leidenſchaft iſt ſelbſt überlegend, ſo heftig ſie auch immer ſeyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läſst Ueberlegung zu. Leidenſchaften dürfen mithin nicht unbeſonnen ſeyn, können mit dem Vernünfteln zuſammen beſtehen, und thun daher der Freiheit den gröſsten Abbruch (A. 226).

5. Beim Affect ſagt die Vernunft bloſs, es ſei Pflicht ſich zu faſſen, und die Schwäche im Gebrauch ſeines Verſtandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, iſt nur eine Untugend und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, eine unglückliche

Gemüthsſtimmung, die mit vielen Uebeln ſchwanger geht; bei der Leidenſchaft aber, wenn die Neigung auf das Geſetzwidrige fällt, ſetzt die Vernunft einer jeden einzelnen auch eine beſondere Tugendmaxime entgegen, das Gemüth aber brütet über der Neigung, macht daſs ſie tief einwurzelt, und nimmt ſo das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in ſeine Maximen auf, welches alsdann ein qualificirtes Böſe, d. i. ein wahres Laſter iſt (T. 50. f. A. 204. ff.). Aber auch die gutartigſte Begierde, wenn ſie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, iſt doch der Form nach, ſobald ſie in Leidenſchaft ausſchlägt, nicht bloſs pragmatiſch (wenn man auf den Nutzen ſieht) verderblich, ſondern auch moraliſch (wenn man auf die Pflicht ſieht) verwerflich (A. 228.).

6. Der Affect wirkt wie ein Waſſer, was den Damm durchbricht; die Leidenſchaft, wie ein Strom, der ſich in ſeinem Bette immer tiefer eingräbt.

7. Der Affect wirkt auf die Geſundheit wie ein Schlagfluſs; die Leidenſchaft, wie die Schwindſucht oder Abzehrung.

8. Der Affect iſt wie ein Rauſch, den man ausſchläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenſchaft aber wie eine Krankheit aus verſchlucktem Gift, oder wie eine Verkrüppelung, oder wie ein Wahnſinn, der über einer Vorſtellung brütet, die ſich immer tiefer einniſtelt, und der einen innern oder äuſsern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radical-, ſondern faſt immer nur palliativ - heilende Mittel zu verſchreiben weiſs. Die Leidenſchaft verabſcheuet aber alle Arzneimittel, und iſt daher weit ſchlimmer als der Affect, der doch wenigſtens den Vorſatz ſich zu beſſern rege macht; ſtatt deſſen

die Leidenſchaft eine Bezauberung iſt, die auch die Beſſerung ausſchlägt (A. 226).

9. Wo viel Affect iſt, da iſt gemeiniglich wenig Leidenſchaft; wie bei den Franzoſen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich ſind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Sineſen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnſinn beharrlich ſind.

10. Affecten ſind ehrlich und offen, Leidenſchaften hingegen hinterliſtig und verſteckt. Die Sineſen werfen den Engländern vor, daſs ſie ungeſtüm und hitzig wären, wie die Tatarn; die Engländer aber jenen, daſs ſie ausgemachte (aber gelaſſene) Betrüger ſind, die ſich durch dieſen Vorwurf in ihrer Leidenſchaft gar nicht irre machen laſſen (A. 205).

S. übrigens Affectloſigkeit und Gemüthsart.

Die Affecten ſind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome), und können ihren Aeuſserungen nach in zwei Claſſen abgetheilt werden. Dieſe Eintheilung iſt dem Browniſchen Syſtem (ſ. Leben) analog. Die Affecten ſind nehmlich entweder

1. ſtheniſche oder ſolche, die von Stärke entſtehen. Bei ihnen iſt Erregung im Uebermaaſs, und dadurch erſchöpfen ſie oft die Lebenskraft. Sie machen das Bewuſstſeyn rege, daſs wir Kräfte genug haben, jeden Widerſtand zu überwinden, und können daher auch Affecten von der wackern Art (*animi ſtrenui*) genannt werden. Dergleichen ſind z. B. Muth, Herzhaftigkeit, Zorn, entrüſtete Verzweiflung. Sie ſind

alle äſthetiſch-erhaben; — oder die Affecten ſind

2. aſtheniſche oder ſolche, die von Schwäche entſtehen. Bei ihnen iſt Mangel der Erregung oder ſie ſpannen die Lebenskraft ab, bereiten aber auch dadurch oft Erholung vor. Sie machen die Beſtrebung zu widerſtehen ſelbſt zum Gegenſtande der Unluſt, und können auch Affecten von der ſchmelzenden Art (*animi languidi*) heiſsen. Dergleichen ſind z. B. Wehmuth, Bangigkeit, Erſchrockenheit, theilnehmender Schmerz, der ſich nicht will tröſten laſſen, verzagte Verzweiflung. Dieſe haben nichts Edeles an ſich, können aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden (U. 122. A. 210.).

Leihvertrag,

commodatum, prêt à uſage. Derjenige Vertrag, durch welchen ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieſes eine Sache iſt, die Paciſcenten (diejenigen, welche den Vertrag ſchlieſsen) darin übereinkommen, daſs derjenige, dem ich den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaubt habe, mir eben dieſelbe Sache wieder in meine Gewalt bringe (K. 142. ff.). Dieſer Vertrag iſt von der Verdingung meiner Sache zu unterſcheiden. Im Leihvertrag iſt der Gebrauch unvergolten (*gratuitus, gratuitement*), in der Verdingung wird er verzinſet. Eine Sache iſt dir eigentlich dann geliehen, wenn dir dieſe Sache zum Gebrauch erlaubt wird, ohne daſs du etwas dafür bezahlſt; wird etwas für den Gebrauch der Sache bezahlt, ſo iſt die Sache verdungen; der Gebrauch des Geliehenen muſs un-

vergolten ſeyn *). Der Leihvertrag iſt eine Uebereinkunft, welche aus dem Umgang mit Menſchen ganz natürlich folgt; denn da man nicht immer alles kaufen oder dingen kann, was einem fehlt, und man es doch nur auf kurze Zeit nöthig hat, ſo iſt es der Humanität gemäſs, daſs man ſichs einander leihe. (*Burlamaqui*, *elemens du droit naturel*, *P. III. ch.* 12. §. 3. p. 209.). S. übrigens den Art. Beliehener.

Leiſtung,

praeſtatio preſtation. Die Cauſalität einer Perſon (Wirkſamkeit ihrer Willkühr) zu einer beſtimmten That, zu welcher dieſe Cauſalität von der Willkühr eines Andern abhängt. Ich kann die Leiſtung von etwas durch die Willkühr eines Andern nicht mein nennen, auſser wenn ich im Beſitze der Willkühr deſſelben zu ſeyn (dieſen zur Leiſtung zu beſtimmen) behaupten darf, obgleich die Zeit der Leiſtung noch erſt kommen ſoll. Dieſes iſt aber nach Freiheitsgeſetzen nicht durch einen einſeitigen, ſondern nur durch einen doppelſeitigen Act der Willkühr möglich, d. h. es iſt dazu ein willkührlicher Act erforderlich, ſowohl deſſen, der die beſtimmte That zu thun hat (des Leiſtenden), als deſſen, für den er ſie zu leiſten hat (des Empfangenden). Bei dieſem doppelſeitigen Act iſt es aber bloſs das Verſprechen, wodurch das Recht auf eine Leiſtung gegründet wird, und es muſs dabei von den Zeitbedingungen, denen die Leiſtung unterworfen iſt, gänzlich abſtrahirt werden. Ob alſo die Lei-

*) §. 2. *inſt. quib. mod. re contrah. obligat. lib.* 3. *tit.* 13. *Commodata tunc res proprie videtur, ſi nulla mercede accepta res tibi utenda data eſt, alioquin mercede interveniente locatus tibi res uſus videtur; gratuitum enim debet eſſe commodatum.*

ſtung mit dem Verſprechen zu gleicher Zeit, oder nach demſelben wirklich wird, das ändert in dem Rechtsanſpruche nichts. Es iſt das Verſprechen ſelbſt, welches als wirkliche Verbindlichkeit in das Eigenthum des Andern übergeht, und woran ſich dieſer halten kann, wenn auch das Verſprochene (als Gegenſtand der wirklichen Verbindlichkeit, *res obligationis activae*) noch nicht im Beſitz deſſelben iſt. Die Leiſtung iſt alſo ein Eigenthum, in deſſen rechtlichem Beſitze man iſt, unabhängig von allen Zeiteinſchränkungen, oder allem empiriſchen Beſitze; und nur, in wie fern man ein ſolcher Eigenthümer iſt, iſt der Beſitz der Willkühr eines Andern ein rechtlicher (R. 59. 60. 79. Tieftrunk, Philoſ. Unterſ. über das Privat- und öffentliche Recht. S. 188. f.)

Alles Verſprechen geht auf eine Leiſtung, d. i. darauf, daſs die Willkühr einer Perſon (des Promittenten oder Verſprechenden) zu einer beſtimmten That in Wirkſamkeit geſetzt werden ſoll. Wenn nun das Verſprochene eine Sache iſt, ſo kann die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act, wodurh der, dem was verſprochen worden (der Promiſſar), vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird. Dieſer Act der Leiſtung, wenn das Verſprochne eine Sache iſt, heiſst die Uebergabe (Tradition). Vor der Uebergabe alſo und dem Empfang iſt die Leiſtung noch nicht geſchehen. Die Sache iſt alſo dann von dem Einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich von dem letztern noch nicht erworben worden. Hieraus folgt, daſs das Recht aus einem Vertrage ein perſönliches (der Beſitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen, ſie, durch die meine, nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That zu beſtimmen) iſt. Erſt durch die Uebergabe wird das Recht aus einem Vertrage ein dingliches Recht (das Recht zur Sache gegen jeden Beſitzer derſelben) (K. 103.).

Wenn nehmlich zwiſchen dem Vertrag und der Uebergabe der Sache, über welche der Vertrag geſchloſſen worden, noch eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit bewilligt iſt, ſo fragt ſich: ob die Sache ſchon vor der Uebergabe, durch den bloſsen Vertrag, das Seine des Empfängers (Acceptanten oder Promiſſars) geworden, und das Recht des letztern ein dingliches Recht (Recht in der Sache) ſei? Oder, ob erſt noch ein beſonderer Vertrag dazu kommen müſſe, durch welchen die Uebergabe geſchieht? Dieſe Fragen ſind einerlei mit der: iſt das Recht, das man durch die bloſse Annehmung (Acceptation) in einem Vertrag erhält, ein Recht in der Sache, oder iſt es ein perſönliches Recht, und wird es erſt durch die Uebergabe ein Sachenrecht? Daſs nicht der bloſse Vertrag, ſondern erſt die Uebergabe ein Sachenrecht begründe, erhellet aus Folgendem: Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, ſchlieſse, und ſetze mich ſogleich in ſeinen phyſiſchen Beſitz (Inhabung), ſo iſt es mein (*vi pacti re initi*). Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber beſonders auszumachen, in weſſen phyſiſchen Beſitz das Pferd vor meiner Beſitznehmung ſeyn ſoll: ſo iſt das Pferd noch nicht mein. Ich habe dann nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon erworben, nehmlich gegen den Verkäufer, und zwar das Recht, von ihm in den Beſitz des Pferdes geſetzt zu werden (*poſcendi traditionem*). Der Beſitz des Pferdes iſt nehmlich die ſubjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs deſſelben. Alſo iſt mein Recht, das ich durch den Vertrag erworben habe, nur ein perſönliches Recht, nehmlich das Recht die Leiſtung des Verſprechens, mich in den Beſitz des Pferdes zu ſetzen, zu fordern. Zu dem Beſitz des Pferdes ſelbſt kann ich dann nicht anders, als durch einen beſondern Beſitzact gelangen, bis

zu welchem der Veräuſserer noch immer Eigenthümer des Pferdes bleibt (K. 104. f.)

Lernen,

discere, apprendre. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs erwerben. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs iſt aber eine ſolche, die uns anders woher (nicht durch uns ſelbſt) gegeben wird (C 864.). S. Erkenntniſs, hiſtoriſche.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
16	652
20	653 f.
120	745
127	656
138 *)	657
177	769
203	870
204 ff.	875 877
205	878
210	879
226	870 876 878
227	71
228	876 f.
229	872
230	872
232 f.	871 873
233	874
234	872 875
235 f.	874
236	871
279	512

C.	W.
1	800 *)
27	506
37	485 f.
38	486
42	839 ff.
49	842 f.
50	844
52	844
53	846
54	847
55	848
68	804
75 f.	606 778
94	482
1 A. 94 ff	555
- - 95 f.	557
- - 96 f.	558
- - 97 ff.	559
- - 110	561
- - 115 ff.	567
- - 125 ff.	569
- - 128 ff	570
102	515 518
103	520
104 f.	513 522
105	522
106 f.	526 529
109 f.	530
110	536 f.
111	538
113 ff.	540 543
118	544
119	545
122	547
123 f.	548
124 ff.	549
126 f.	549
127 f.	552
128 f.	553 ff.
129 ff.	570
130	571

C.	W.
140 f.	482 573
141 f.	575
143	575
144	576 f.
145 f.	577
146	578
148	579
149	579
150 f.	580
159	576
160 f.	576
163	580
164 f.	581
165	582
166	580. 583
168 f.	585. 586
170	505
249	668
288 f.	587
304 f.	587
305 f.	588
314 f.	589
321	484 f.
322	822
323	850
327 f.	808
328 ff.	818
330	822
331	481 851
332	852
333	488
337	810
338	810 818
349	778
391	664
414 *)	653
415 *)	652 f.
449	787
450	787
457 *)	849
467	848
596	480
660	489
676	667
737	780
823 ff.	506
824	505
828	655
830	449
833 f.	508
836 f.	508
857	510
858	510
859	511
864	883
874	665
875	664
881	853
883	783

E.	W.
44 ff.	824
45 *) f.	825
70 f.	804
73	667 670
78 f.	723
119	796 f.
120 f.	800
121 f.	485

F.	W.
44	645
47	646
48	646
50 f.	752
58	647
64	647
67	647
73 f.	635 ff.
76	638
77 f.	639
88	661
95 ff.	639 f.
99	641
110 ff.	643 709
112	643
126 ff.	642

G.	W.
2	485
18	660
19	661
36	450
37 f.	449 452

G.	W.
. 38 *)	. 491 493
. 39 f.	. 452 f. 455 460
. 40	. 451 454 456 460
. 42 *)	. 656
. 43	. 460 479
. 44	. 454
. 48	. 462
. 49 f.	. 463
. 50	. 464
. 51 f.	. 457 464
. 52	. 465 f.
. 53	. 467
. 54	. 468
. 55 f.	. 469
. 56	. 469
. 57	. 470
. 58 f.	. 471
. 59	. 471
. 64	. 472
. 66	. 473
. 71	. 493 496
. 87	. 453
. 96	. 474
. 98	. 474
. 99	. 475
. 102 f.	. 475
. 105	. 476
. 108 f.	. 490
. 113	. 491
. 117	. 489 f.
. 121 f.	. 495
. 122	. 494
. 124	. 476
. 128	. 477

K.	W.
. I	. 772
. III	. 497
. IV	. 498
. V	. 450
. VI	. 782
. XIII	. 726
. XV	. 781
. XVII	. 461
. XIX	. 450
. XX.	. 453
. XXI	. 478

K.	W.
. XXII	. 788
. XXV f.	. 473 478
. XXVI	. 782
. XLVIII	. 477
. L	. 788
. 103	. 881
. 104	. 883
. 107	. 758 f.
. 142 ff.	. 879
. 174	. 749
. 208	. 748 f.
. 2 6 f.	. 716 718
. 217 f.	. 719
. 219	. 719 f.
. 220	. 715
. 221 f.	. 713 716 721
. 222	. 714
. 223 f.	. 721 f.
. 224	. 722

L.	W.
. 16	. 783 f.
. 41	. 652
. 111 *)	. 870
. 175	. 785
. 176	. 786

M. I.	W.
. 49	. 839
. 50	. 840
. 51	. 841
. 60	. 842
. 61	. 843
. 62	. 844
. 64	. 844
. 65	. 846
. 66	. 847
. 67	. 848
. 111	. 518
. 112	. 520
. 114	. 522
. 117	. 523
. 118	. 526
. 119	. 529
. 123	. 530
. 124	. 536
. 125	. 536
. 127	. 538

M.I.	W.
· 131	· 543
· 134	· 544
· 136	· 545
· 138	· 547
· 139	· 548
· 140	· 549
· 141	· 549
· 142	· 552
· 143	· 553
· 144	· 555
· 145	· 571
· 146	· 571
· 156	· 582 573
· 157	· 575
· 158	· 575
· 159	· 576
· 160	· 577
· 161	· 578
· 163	· 579
· 164	· 580
· 171	· 576
· 173	· 576
· 176	· 537 580
· 177	· 581
· 178	· 582
· 179	· 583
· 180	· 585
· 181	· 586
· 293	· 668
· 336	· 587
· 347	· 587
· 348	· 588
· 349	· 588
· 358	· 589
· 361	· 595
· 362	· 805
· 364	· 484
· 365	· 822
· 369	· 808
· 370	· 818
· 371	· 822
· 373	· 851
· 374	· 852
· 379	· 809
· 380	· 810
· 381	· 818
· 391	· 778

M.I.	W.
· 503	· 787
· 504	· 787
· 834	· 780
· 948 ff.	· 506
· 951 ff.	· 507
· 956	· 507
· 958 ff.	· 508
· 964 ff.	· 508
· 966	· 508
· 967 ff.	· 509
· 973	· 509
· 978	· 509
· 980	· 509
· 998	· 510
· 999	· 510
· 1000	· 511
M. II.	**W.**
· 32	· 661
· 48	· 450
· 49	· 449
· 50	· 452
· 51	· 452
· 52	· 455 460
· 53	· 455 460
· 54	· 451
· 55	· 456 460
· 58	· 460
· 59	· 479
· 62	· 462
· 63	· 463
· 64	· 464
· 65	· 464 f.
· 66	· 457
· 67	· 465
· 68	· 466
· 69	· 466
· 70	· 466
· 71	· 467
· 72	· 468
· 73	· 469
· 74	· 469
· 75	· 470
· 77	· 471
· 78	· 471
· 83	· 472
· 85	· 473
· 132	· 475

M. II.	W.
133	476
140	490
151	490
158	476
167	594
168	594
183	458
184	459
185	459
239	590
243	592
256	597
257	598
258	600
259	605
260	605
279	782
332	500
333	501
334	502
335	503
355	591
664	725
665	726
666	727
667	728
668	729
669	734
670	729
671	730
672	733
673	733
674	735
675	735
676	736
704	737
705	738
706	737
707	738
708	738
709	739
710	732
711	731
713	730
717	740
718	741

M. II.	W.
719	744
721	744
N.	**W.**
IV	662
IX	662 f.
X	662
XII	664
XV	531
XVIII *)	570
XX	535
14	669
30	533
33	670
34	673
35	674
36	674
38	675
41	676
42	771
51	823
73	669
80	534
89	654
120 f.	771 f.
129	608
133 f.	535
P.	**W.**
8	594
16 *)	772
20 *) f.	604
37	455 f.
38	458 f.
56 f.	451
64	655. 658
94 f.	590
97	777
99	592
114 f.	597
115 f.	598
117	600
118 f.	605
141	492 496
144	495 281 f.
187	662
213	782
215 f.	501

P.	W.
. 216	. 501
. 217 f.	. 502
. 218 f.	. 503
. 225	. 491
. 245 f.	. 591
. 256	. 595
. 269	. 782 784 f.
. 270	. 781
Pr.	**W.**
. 109	. 580
. 110	. 586
. 111	. 586
. 113	. 581
. 120	. 573
. 122 *)	. 536
. 123	. 540
. 167	. 483
R.	**W.**
. 9 f.	. 760 ff.
. 10 *)	. 765
. 11 f.	. 764
. 13	. 766
. 16 f.	. 753
. 17 f.	. 754
. 25	. 749
36	. 749 f.
. 59	. 881
. 60	. 881
. 70	. 660
. 79	. 881
. 89 *) f.	. 611
. 142 ff.	. 611. 614
. 145 ff.	. 615. 619
. 154	. 619. 635
. 155	. 608. 620. 635
. 156 *)	. 609. 612
. 157	. 620
. 167 f.	. 621
. 171	. 643
. 173	. 644
. 179 f.	. 644
. 181 f.	. 648
. 182 *) f.	. 622. 649. 716
. 184 f.	. 623
. 185	. 711 f.
. 186 f.	. 624

R.	W.
. 188 f.	. 650
. 189 f.	. 650 f.
. 190	. 652
. 197 ff.	. 625
. 202 ff.	. 621
. 204 *)	. 622
. 226	. 614. 626
. 227 ff.	. 627
. 238 f.	. 628
. 239	. 628
. 248	. 629
. 250	. 629
. 251	. 630
. 254	. 630
. 269	. 637
. 270	. 631
. 276 *)	. 631
. 278	. 630
. 299 f.	. 633
. 306 *) f.	. 635
. 308	. 631. 633
. 309 f.	. 634
S. I.	**W.**
. 18 ff.	. 685
. 19	. 671
. 20	. 671
. 33 ff.	. 686
. 41 ff.	. 688
. 57 ff.	. 690
. 58	. 708
. 62 ff.	. 691
. 63	. 709
. 68 ff.	. 692
. 83 ff.	. 693
. 94 ff.	. 696
. 109 ff.	. 697
. 114 ff.	. 698
. 120 ff.	. 699
. 127 ff.	. 700
. 134 ff.	. 701
. 149 ff.	. 702
. 152 ff.	. 703
. 168 ff.	. 704
. 175 ff.	. 706
. 180 ff.	. 706
. 263 f.	. 707

S. III. W.
. 61 . 610
. 385 ff. . 854. 860
. 386 . 861
. 387 . 725. 745. 747

S. IV. W.
. 4 . 776

T. W.
. 10 . 750
. 21 . 751
. 43 f. . 755
. 44 f. . 756
. 45 . 756
. 48 . 753
. 50 f. . 877
. 76 ff. . 610. 758
. 77 f. . 759
. 93 f. . 711
. 94 f. . 710
. 95 . 711
. 97 . 711
. 112 . 790
. 113 . 770
. 137 f. . 754
. 143 . 751

U. W.
. LVII *) . 537
. 52 ff. . 497
. 59 *) . 511
. 121 . 870. 876
. 122 . 879
. 173 f. . 725
. 174 . 726 f.
. 175 *) . 728
. 176 f. . 734
. 177 f. . 729
. 178 . 730 733
. 179 . 729. 733 f.
. 180 . 734
. 186 . 736
. 201 . 784
. 202 . 737
. 203 . 736 738
. 204 f. . 738 f.
. 205 . 782
. 207 . 730
. 209 . 731
. 211 . 731
. 213 . 740
. 214 . 741
. 218 . 744
. 220 . 744
. 230 . 767. 770
. 261 . 785
. 320 . 724
. 332 . 724
. 462 ff. . 870
. 463 . 867

Z. W.
. 13 . 713
. 23 . 720
. 31 f. . 718
. 32 f. . 717
. 35 . 717 **)
. 43 . 712
. 72 f. . 656 659

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im erſten Bande.

Seite 78 Zeile 19 v. o. ſtatt 37 l. 73.
— 97 — 18 — — — Entfernung l. Entfernungen
— 188 — 1 — — — Verſtandesbergiff l. Verſtandesbegriff.
— 237 — 15 — — hinter 457 fehlt 451.
— 325 — 13 v. u. ſtatt 154 l. 148.
— 327 — 5 — — vor 154 fehlt 152.
— 333 — 13 v. o. hinter 160 fehlt C. 1. A. 98. f.
— 366 — 16 v. u. ſtatt 4 l. 5.
— 457 zweite Columne Zeile 18 v. o. unter 95 fehlt 1 A. 98. f. 333.
— — — — — 34 — — ſtatt 185 l. 188.
— 459 erſte — — 7 u. 8 ſind wegzuſtreichen.
— — zweite — — 8 v. u. unter 121 fehlt 148. 325.
— — — — — 7 — — — 149 — 152. 327.
— — — — — 5 — — ſtatt 325 l. 127.
— 460 — — — 1 — — unter 816 fehlt 832. 220. 833. 220.
— 461 erſte — — 18 — — unter 450 fehlt 451. 251.
— 620 Zeile 9 v. u. fehlt Fig. 18.
— 694 — 18 — o. hinter Sinne fehlt M. I. 155.
— 695 — 13 — — hinter 160 fehlt M. I. 155.
— 735 — 11 — — ſtatt ungleicher l. gleicher.
— 874 — 3 — u. hinter Belehrung fehlt, und Leidenſchaft, auch Glückſeligkeit, 13.
— 875 — 8 — — vor 617 fehlt 613.
— 878 erſte Columne Z. 5 unter 31 fehlt 151. 694. 155. 695.

Im zweiten Bande.

Seite 61 Zeile 10 v. o. hinter 165 fehlt M. I. 353.
— 248 — 13 v. u. ſtatt 140 lies 139.
— 287 — 6 v. o. hinter 242 fehlt 246.
— 293 — 2 — — ſtatt Wahrnehmungen l. Verſuche.
— 496 erſte Columne Zeile 13 v. o. hinter 139 fehlt f. und 246 fehlt 248.
— — — — — 14 — — iſt wegzuſtreichen.
— — — — — 9 v. u. vor 288 fehlt 287.
— 499 — — — 9 unter 245 fehlt 246. 287.
— — zweite — — 5 v. o. ſtatt 354. 95 l. 353. 61.
— 502 erſte — — 12 — — ſtatt 244 l. 242.

Im dritten Bande.

Seite 3 Zeile 6 v. u. hinter bleibt setze man hinzu: (weil wir nicht vor jedem Fehler in der Verknüpfung unserer Begriffe ganz sicher sind, der nur in der Construction gleich sichtbar wird).

— 421 Z. 2 v. u. Anmerk. statt Kunzen l. Kuntzen.

— 423 zweite Columne Zeile 9 v. o. hinter 335 fehlt 418.

— — — — — 1 v. u. unter 310 fehlt 319. 417.

— 424 erste — — 20 — — hinter 345 fehlt 421.

— 428 — — — 21 v. o. unter 687 fehlt 780. 291. 781. 291.

— — — — — 20 v. u. unter 1 fehlt 16. 418.

— 430 — — — 5 v. o. unter 282 fehlt 286. 420.

— — — — — 19 — — unter 479 fehlt 513. 417.

— — zweite — — 8 v. u. hinter 146 fehlt 419.

— 461 Zeile 17 — — statt R l. K.

— 466 — 1 v. u. — 79 l. 70.

— 473 — 1 — — — R l. K.

— 477 — 3 — — — R l. K.

— 478 — 14 v. o. — R l. K.

— — — 13 v. u. — P l. K.

— 540 — 11 — — — Boyoin l. Boyvin.

— 580 — 10 — — — Erscheinugen l. Erscheinungen.

— 597 — 10 v. o. — 286 l. 256.

— 598 — 1 v. u. — 258 l. 257.

— 625 — 19 v. o. — K. l. R.

— 664 ist die Seitenzahl 664.

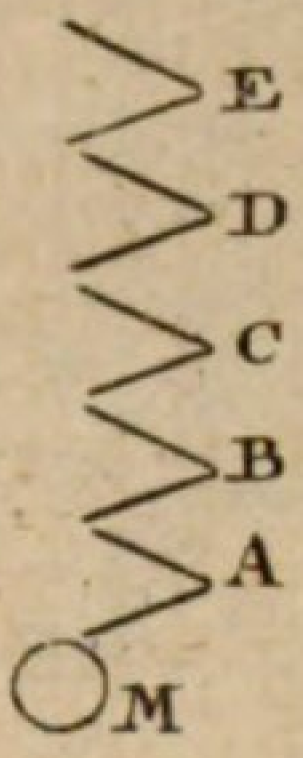
— 747 Zeile 3 v. u. statt 487 l. 387.

— 783 — 13 — — — S l. L.

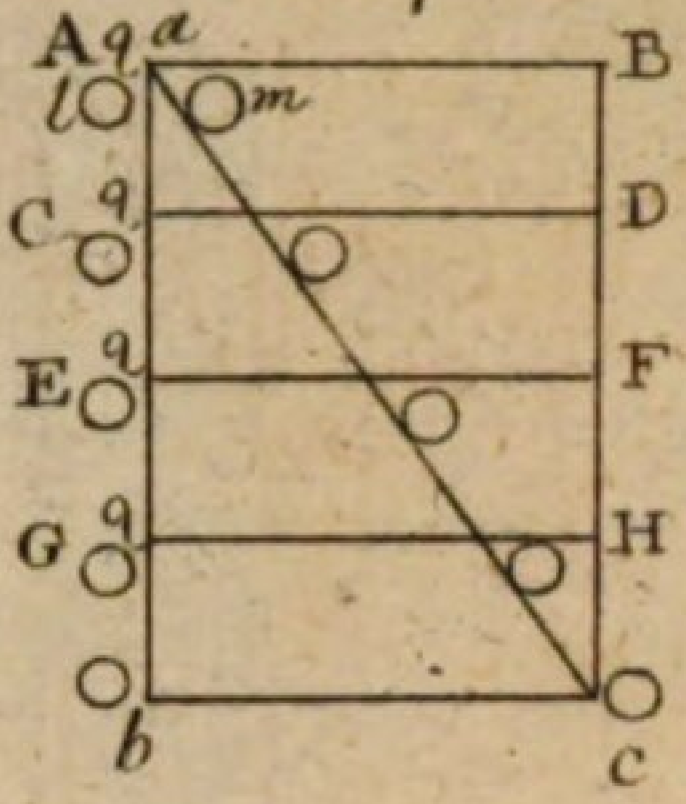
— 815 — 8 v. o. — Realitatät l. Realität.

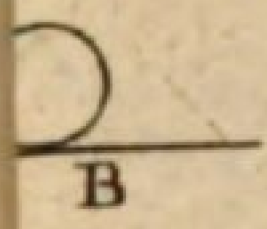
— 870 — 3 — — — III. l. 111.

F. 46

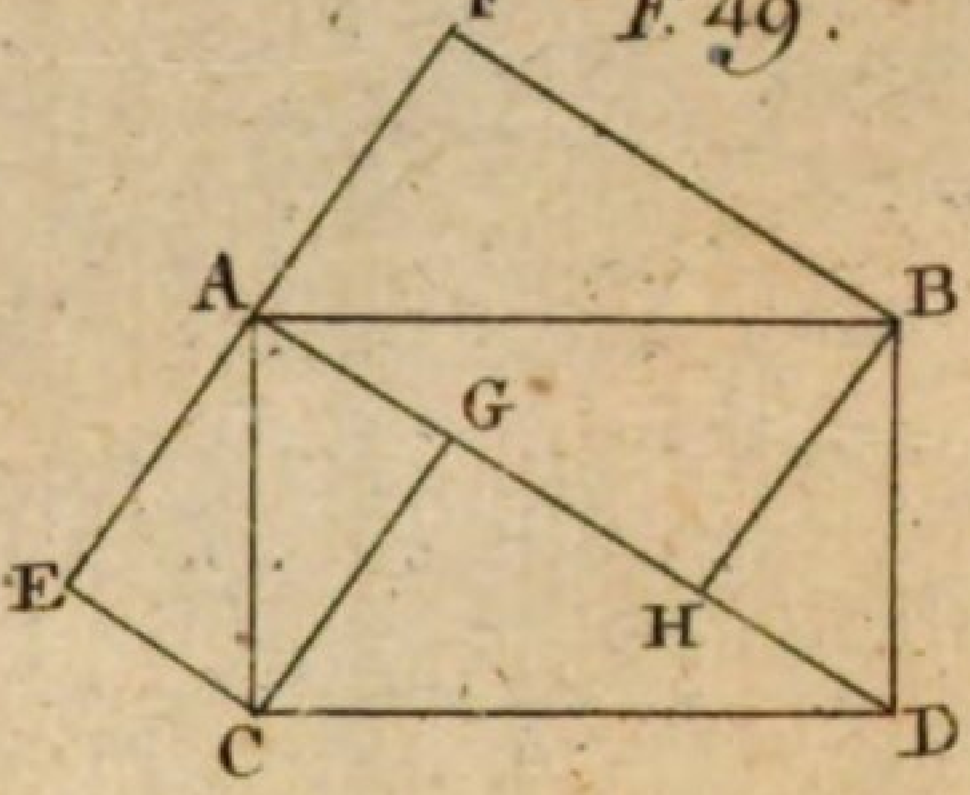


F. 47

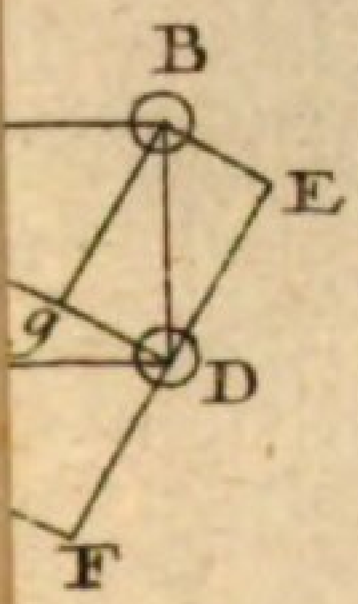




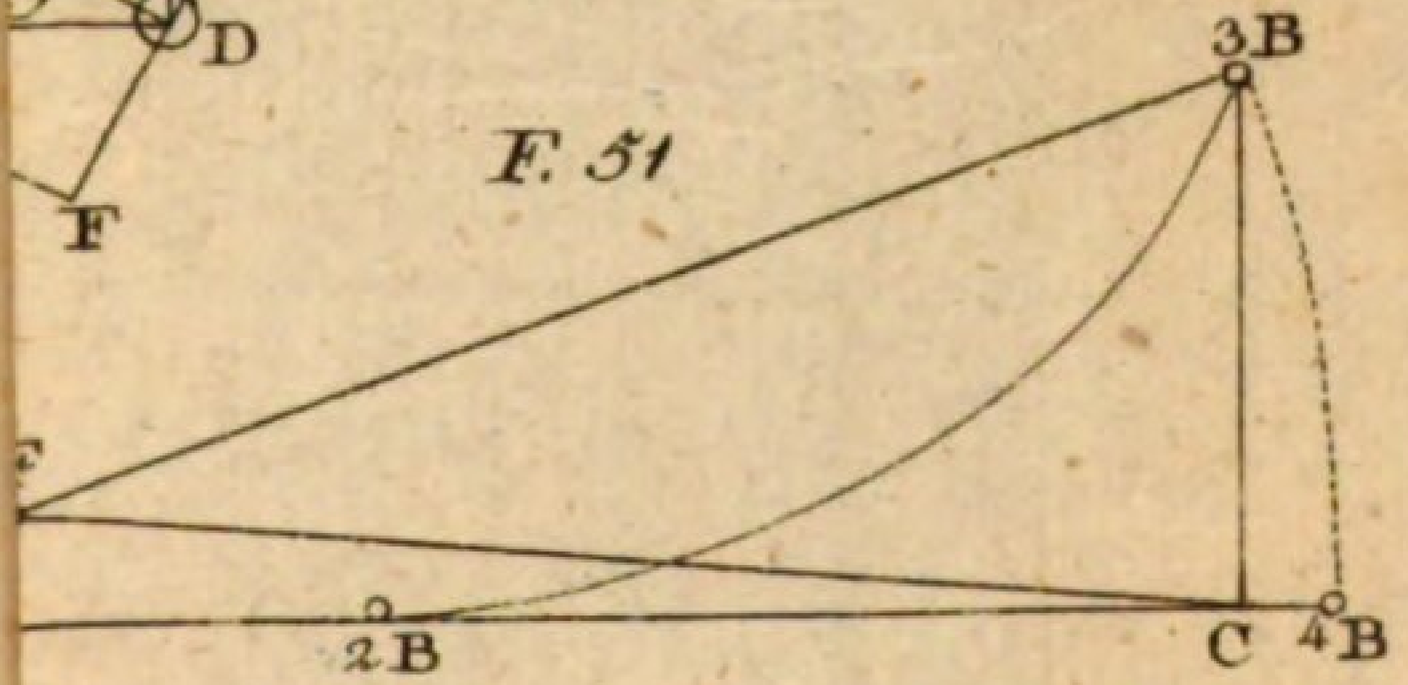
F. 49.



50.

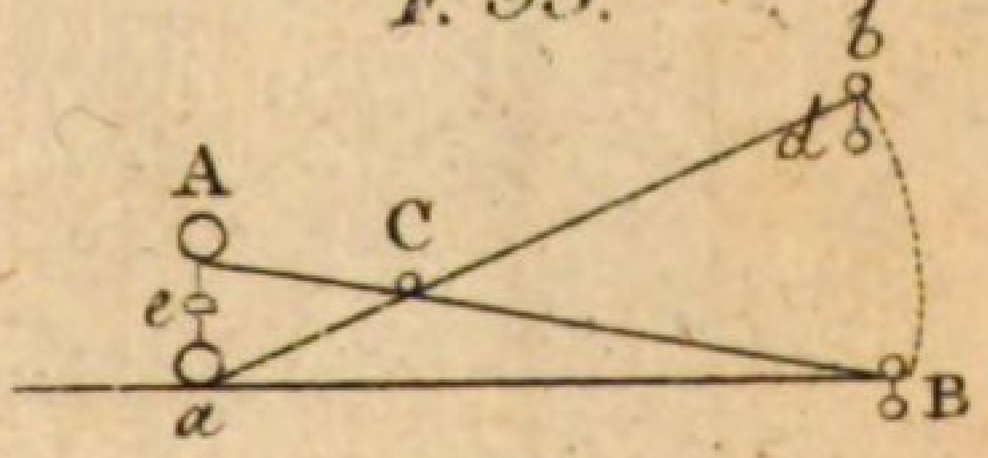


F. 51





F. 53.



BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen Und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe Und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet
Bd.: 3

Züllichau [u.a.] (1800)

Ph.u. 347-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046449-3
VD18 80318185-001